FILOSOFÍA FUNDAMENTAL
Jaime Balmes



Introducción (fuente:Wikipedia)

Jaume Llucià Antoni[1] **Balmes i Urpià** (castellano: *Jaime Luciano Antonio Balmes y Urpià*) (Vic, 28 de agosto de 1810 - Barcelona, 9 de julio de 1848) Filósofo y teólogo español. Además de apologista, sociólogo y político. Es una de las personalidades más interesantes de la primera mitad del s. XIX español, familiarizado con la doctrina de Santo Tomás de Aquino es un filósofo original sin estar encerrado en ninguna escuela.[2] Pío XII lo calificó como "*Príncipe de la Apologética moderna*.

•

Biografía

Estudió en un seminario de *Vic*, y se doctoró en teología en la Universidad de Cervera.

Se instala en Barcelona, y publica el "Consideraciones políticas sobre la situación" que tuvo cierto éxito. Viaja por Inglaterra y Francia.

En 1845 se traslada a Madrid donde funda el periódico «El Pensamiento de la Nación». Muere de tuberculosis en 1848.

Filosofía

Generalmente la filosofía de Balmes es entendida meramente como "filosofía del sentido común", cuando en realidad se trata de algo bastante más complejo. Tanto en "Filosofía fundamental" como en "Filosofía elemental" (siendo ésta segunda obra de carácter más divulgativo) se trata el tema de la certeza.

Balmes divide la verdad en tres clases irreductibles, si bien hablamos de la misma cual si sólo fuera una. Éstas son las verdades subjetivas, las verdades racionales y las verdades objetivas. El primer tipo de verdad, la subjetiva, puede ser entendida como una realidad presente para el sujeto, que es real pero depende de la percepción del hablante. Por ejemplo, afirmar que se tiene frío o que se tiene sed son verdades subjetivas. El segundo tipo, la racional, es la verdad lógica y matemática, valiendo como ejemplo cualquier operación de éste tipo. Finalmente, la verdad objetiva se entiende como aquella que - aún percibida por todos- no entra dentro de la categoría de verdad racional: afirmar que el cielo es azul, o que en el bosque hay árboles.

Los tres tipos de verdad son irreductibles, y los métodos de captación difieren de una a la otra. Por ello, es menester que la filosofía plantee en primer lugar qué tipo de verdad buscamos.

Para Balmes no existe la posibilidad de dudar de todo: haciendo afirmación tal, olvidamos que hay una serie de reglas del pensar que admitimos como verdades para poder dudar. De forma similar a lo planteado por San Agustín o Descartes, afirmar que dudamos implica necesariamente la certeza de que estamos dudando. De ésta manera,

también la duda es una certeza. Es imposible un auténtico escéptico radical, pues no existe la duda universal.

La certeza es natural e intuitiva como la duda, y anterior a la filosofía. Así, la certeza común y natural engloba también a la certeza filosófica cartesiana. Para llegar a ésta certeza, son necesarios los llamados "criterios", los medios mediante los cuales podemos acceder a la verdad. Hay gran cantidad de criterios por haber, también, varios tipos de verdades. Sin embargo, Balmes prefiere distribuirlos en tres: los criterios de conciencia, los de evidencia y los de sentido común. Son éstos los criterios para acceder a los tres tipos de verdad. Definir como "filosofía del sentido común" el corpus del pensamiento de Balmes no se debe tanto a su concepción del sentido común como inherente al quehacer filosófico, sino especialmente por su definición de éste sentido como criterio para alcanzar una certeza. Llegados a éste punto, cabe señalar la relación de las verdades subjetivas con los criterios de conciencia, las verdades racionales con los de evidencia y finalmente, las verdades objetivas accesibles mediante el criterio del llamado "sentido común".

Por ello, Balmes defiende que la metafísica no debe sostenerse solamente sobre una columna, sino sobre tres que se corresponden con las tres verdades: así, el principio de conciencia cartesiano, el "cogito ergo sum", es una verdad subjetiva, mientras que el principio de no contradicción aristotélico es verdad racional. Finalmente, el sentido común, el instinto intelectual (tal vez sea "instinto intelectual" un término más específico que "sentido común") nos presenta la llamada verdad objetiva. Es imposible encontrar una verdad común a los tres principios.

De ésta manera, Balmes niega la exclusividad de las teorías de los filósofos: la filosofía es la plenitud del saber natural, y está arraigada al ser hombre. Afirmar, por ejemplo, que el cogito es la fundamentación de la verdad y la filosofía no es de por si una afirmación equivocada, pues es cierto lo que afirma, pero falso lo que niega, pues además del cogito hay otras posibilidades de fundamentación. Balmes no reduce ésta idea solamente al ámbito de la filosofía, y la extiende también al pensamiento humano general.

De ésta manera, la tesis fundamental de Balmes es que no existe una fórmula de la cual se pueda desprender el universo. No hay verdad de la cual surjan todas las demás. Llegados a éste punto, cabe definir con mayor profundidad los tres criterios.

Conciencia

La conciencia es aquello que se nota en el interior, lo que se piensa y experimenta. De nada servirían las sensaciones si no se experimentaran en la conciencia. Éste criterio tiene varias características: el primero es la naturaleza subjetiva de la conciencia, es decir, nuestra percepción es la del fenómeno, no la de la realidad, si bien para Balmes la subjetividad no implica que no sea verdad la certeza alcanzada. Tiene, además, la función de señalar o presentar. La conciencia no nos pone en contacto con la realidad exterior, ni con los demás (no podemos percibir- sí suponer- la existencia de conciencia en los otros), sino que presenta hechos, es un absoluto que prescinde de relaciones. La conciencia no tiene objetividad ni luz, es pura presencia.

Cuando el lenguaje expresa la conciencia, la traiciona, pues no puede expresarse algo personal mediante algo universal. El lenguaje es incapaz de expresar la conciencia pura, algo que sí puede hacer- por ejemplo- el arte. Así mismo, tampoco puede errar la conciencia, pues no nos equivocamos en torno a la experiencia de la misma, si bien puede ésta ser falible cuando abandona su terreno para salir al exterior. No se da el error en el fenómeno interno, pero sí tal vez en su correspondencia con el exterior. Balmes, en contra de la machina animata cartesiana, defiende que los animales también tienen conciencia, pero en su caso se reduce a la sensación, y no a la intelectualización de la misma. Así, ellos poseen solamente una conciencia directa, mientras que los humanos- por nuestra capacidad intelectiva- poseemos también la conciencia refleja, que es la capacidad de reflexionar sobre las sensaciones de la conciencia directa.

Para Balmes, la conciencia es el fundamento de los otros criterios, y todos nacen necesariamente de ella.

Evidencia

A diferencia de la conciencia, la evidencia no es singular y contingente. La evidencia tiene universalidad y una necesidad lógica. Balmes divide entre dos tipos de evidencia, la inmediata y la mediata: la primera no requiere demostración, es un conocimiento a priori, como por ejemplo saber que todo objeto es igual a sí mismo. Por el otro lado, la evidencia mediata requiere de demostración.

La evidencia no capta un hecho, sino que capta sus relaciones. Se capta que la idea del predicado está en el sujeto (de forma similar al juicio analítico de Kant). Toda evidencia se funda en el principio de no-contradicción, y se reduce a lo analítico. Olvida los juicios sintéticos que no son exclusivamente racionales, no considera que el criterio de evidencia vaya acompañado de los sentidos. Por ello, para Balmes el análisis de la conciencia es mejor que el análisis de la evidencia.

Instinto intelectual

El instinto intelectual nos da la correspondencia entre la idea y la realidad, no se trata de un instinto animal, sino de un instinto racional. Mediante éste instinto sabemos que existe lo que vemos, o que por lo menos existe una representación de lo que vemos. Éste tipo de verdades son por definición más amplias que las verdades intelectuales de la evidencia. Puede tenerse, además, la misma verdad por medio intelectual que por instinto: por poner un ejemplo, puede saberse si un negocio funciona o no mediante un estudio económico o mediante una intuición de sentido común. Así, en el sentido común existe lo inevidente- como las verdades morales, o las sensaciones- o aquello que mediante el instinto intelectual vemos como evidente, por ejemplo las verdades científicas. También es mediante éste instinto que conocemos verdades demostrables sin necesidad de demostrarlas, o consideramos la verdad como probabilidad, es decir, la conciencia de la contingencia: por poner un ejemplo, ser conscientes de las posibilidades que tenemos de ganar la lotería, o de lograr escribir algo coherente moviendo el bolígrafo aleatoriamente sobre el papel.

Para Balmes, éstos son los tres pilares de la metafísica. Para definir mejor esto, existe un análisis del cogito ergo sum cartesiano, según el cual la afirmación del "pienso, luego existo" cartesiano es en principio una verdad de conciencia, transformada

posteriormente en una verdad intelectual de evidencia, un silogismo lógico cuya realidad se comprende mediante la intuición. Al haber fundamentado el cogito en algo intelectual, Descartes cae en el riesgo de reducir el cogito a algo lógico e intelectual. Por ello, para Balmes la conciencia es el pilar fundamental de la metafísica, pero para él trasciende el cogito la idea clara y distinta cartesiana: la conciencia es el pilar porque es en ella donde se vive la experiencia y se le da sentido.

Referencias

1. ↑ Consta en el fe de bautismo de la Catedral de Vic
2. ↑ Menéndez Pelayo y Jaime Balmes, artículo de Miguel Siguan

Obras

- (2005) *Filosofía fundamental*. Linkgua Ediciones, S.L.. ISBN 978-84-9816-143-4.
- *Filosofía elemental*.
- (2008) *El criterio*. Linkgua Ediciones, S.L.. ISBN 978-84-9816-550-0.
- La religión demostrada al alcance de los niños,
- * (2005) *Cartas a un excéptico en materia de religión*. Linkgua Ediciones, S.L.. ISBN 978-84-9816-551-7.
- Observaciones sobre los bienes del clero,
- El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea,
- Consideraciones políticas sobre la situación de España,
- «Vindicación personal» (autobiografía ante los ataques recibidos)

Las más conocidas son *El criterio* y *El protestantismo comparado*, que fueron traducidas a varios idiomas.

PRÓLOGO.

El título de _Filosofía fundamental_, no significa una pretension vanidosa, sino el objeto de que se trata. No me lisonjeo en _fundar_ de filosofía, pero me propongo examinar sus cuestiones fundamentales; por esto llamo á la obra: _Filosofía fundamental_. Me ha impulsado á publicarla el deseo de contribuir á que los estudios filosóficos adquieran en España mayor amplitud de la que tienen en la actualidad; y de prevenir, en cuanto alcancen mis débiles fuerzas, un grave peligro que nos amenaza: el de introducirsenos una filosofía plagada de errores trascendentales. A pesar de la turbacion de los tiempos, se nota en España un desarrollo intelectual que dentro de algunos años se hará sentir con mucha fuerza; y es preciso guardarnos de que los errores que se han extendido por moda, se arraiguen por principios. Tamaña calamidad solo puede precaverse con estudios sólidos y bien dirigidos: en nuestra época el mal no se contiene con la sola represion; es necesario ahogarle con la abundancia del bien. La presente obra ¿podrá conducir á este objeto? El público lo ha de juzgar.

LIBRO PRIMERO.

DE LA CERTEZA.

CAPÍTULO I.

IMPORTANCIA Y UTILIDAD DE LAS CUESTIONES SOBRE LA CERTEZA

[1.] El estudio de la filosofía debe comenzar por el exámen de las cuestiones sobre la certeza; antes de levantar el edificio es necesario pensar en el cimiento.

Desde que hay filosofía, es decir, desde que los hombres reflexionan sobre sí mismos y sobre los seres que los rodean, se han agitado cuestiones que tienen por objeto la base en que estriban los conocimientos humanos: esto prueba que hay aquí dificultades serias. La esterilidad de los trabajos filosóficos no ha desalentado á los investigadores: esto manifiesta que en el último término de la investigacion, se divisa un objeto de alta importancia.

Sobre las cuestiones indicadas han cavilado los filósofos de la manera mas extravagante; en pocas materias nos ofrece la historia del espíritu humano tantas y tan lamentables aberraciones. Esta consideracion podria sugerir la sospecha de que semejantes investigaciones nada sólido presentan al espíritu y que solo sirven para alimentar la vanidad del sofista. En la presente materia, como en muchas otras, no doy demasiada importancia á las opiniones de los filósofos, y estoy lejos de creer que deban ser considerados como legítimos representantes de la razon humana; pero no se puede negar al menos, que en el órden intelectual son la parte mas activa del humano linaje. Cuando todos los filósofos disputan, disputan en cierto modo la humanidad misma. Todo hecho que afecta al linaje humano es digno de un exámen profundo; despreciarle por las cavilaciones que le rodean, seria caer en la mayor de ellas: la razon y el buen sentido no deben contradecirse, y esta contradiccion existiria si en nombre del buen sentido se despreciara como inútil lo que ocupa la razon de las inteligencias mas privilegiadas. Sucede con frecuencia que lo grave, lo significativo, lo que hace meditar á un hombre pensador, no son ni los resultados de una disputa, ni las razones que en ella se aducen, sino la existencia misma de la disputa. Esta vale tal vez poco por lo que es en sí, pero quizás vale mucho por lo que indica.

[2.] En la cuestion de la certeza están encerradas en algun modo todas

las cuestiones filosóficas: cuando se la ha desenvuelto completamente, se ha examinado bajo uno ú otro aspecto todo lo que la razon humana puede concebir sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo. A primera vista se presenta quizás como un mero cimiento del edificio científico: pero en este cimiento, si se le examina con atencion, se ve retratado el edificio entero: es un plano en que se proyectan de una manera muy visible, y en hermosa perspectiva, todos los sólidos que ha de sustentar.

[3.] Por mas escaso que fuere el resultado directo é inmediato de estas investigaciones, es sobre manera útil el hacerlas. Importa mucho acaudalar ciencia, pero no importa menos conocer sus límites. Cercanos á los límites se hallan los escollos, y estos debe conocerlos el navegante. Los límites de la ciencia humana se descubren en el exámen de las cuestiones sobre la certeza.

Al descender á las profundidades á que estas cuestiones nos conducen, el entendimiento se ofusca y el corazon se siente sobrecogido de un religioso pavor. Momentos antes contemplábamos el edificio de los conocimientos humanos, y nos llenábamos de orgullo al verle con sus dimensiones colosales, sus formas vistosas, su construccion galana y atrevida; hemos penetrado en él, se nos conduce por hondas cavidades, y como si nos halláramos sometidos á la influencia de un encanto, parece que los cimientos se adelgazan, se evaporan, y que el soberbio edificio queda flotando en el aire.

[4.] Bien se echa de ver que al entrar en el exámen de la cuestion sobre la certeza no desconozco las dificultades de que está erizada; ocultarlas no seria resolverlas; por el contrario, la primera condicion para hallarles solucion cumplida, es verlas con toda claridad, sentirlas con viveza. Que no se apoca el humano entendimiento por descubrir el borde mas allá del cual no le es dado caminar; muy al contrario esto le eleva y fortalece: así el intrépido naturalista que en busca de un objeto ha penetrado en las entrañas de la tierra, siente una mezcla de terror y de orgullo al hallarse sepultado en lóbregos subterráneos, sin mas luz que la necesaria para ver sobre su cabeza inmensas moles medio desgajadas, y descurrir á sus plantas abismos insondables.

En la oscuridad de los misterios de la ciencia, en la misma incertidumbre, en los asaltos de la duda que amenaza arrebatarnos en un instante la obra levantada por el espíritu humano en el espacio de largos siglos, hay algo de sublime que atrae y cautiva. En la contemplacion de esos misterios se han saboreado en todas épocas los hombres mas grandes: el genio que agitara sus alas sobre el Oriente, sobre la Grecia, sobre Roma, sobre las escuelas de los siglos medios, es el mismo que se cierne sobre la Europa moderna. Platon, Aristóteles, san Agustin, Abelardo, san Anselmo, santo Tomás de

Aquino, Luis Vives, Bacon, Descartes, Malebranche, Leibnitz; todos, cada cual á su manera, se han sentido poseidos de la inspiracion filosófica, que inspiracion hay tambien en la filosofía, é inspiracion sublime.

Todo lo que concentra al hombre llamándole á elevada contemplacion en el santuario de su alma, contribuye á engrandecerle, porque le despega de los objetos materiales, le recuerda su alto orígen, y le anuncia su inmenso destino. En un siglo de metálico y de goces, en que todo parece encaminarse á no desarrollar las fuerzas del espíritu, sino en cuanto pueden servir á regalar el cuerpo, conviene que se renueven esas grandes cuestiones, en que el entendimiento divaga con amplísima libertad por espacios sin fin.

Solo la inteligencia se examina á sí propia. La piedra cae sin conocer su caida; el rayo calcína y pulveriza, ignorando su fuerza; la flor nada sabe de su encantadora hermosura; el bruto animal sigue sus instintos, sin preguntarse la razon de ellos; solo el hombre, en frágil organizacion que aparece un momento sobre la tierra para deshacerse luego en polvo, abriga un espíritu que despues de abarcar el mundo, ansía por comprenderse, encerrándose en sí propio, allí dentro, como en un santuario donde él mismo es á un tiempo el oráculo y el consultor. Quién soy, qué hago, qué pienso, por qué pienso, cómo pienso, qué son esos fenómenos que experimento en mí, por qué estoy sujeto á ellos, cuál es su causa, cuál el órden de su produccion, cuáles sus relaciones; hé aquí lo que se pregunta el espíritu; cuestiones graves, cuestiones espinosas, es verdad; pero nobles, sublimes, perenne testimonio de que hay dentro nosotros algo superior á esa materia inerte, solo capaz de recibir movimiento y variedad de formas, de que hay algo que con su actividad íntima, espontánea, radicada en su naturaleza misma, nos ofrece la imágen de la actividad infinita que ha sacado el mundo de la nada con un solo acto de su voluntad[I].

CAPÍTULO II.

VERDADERO ESTADO DE LA CUESTION.

[5.] ¿Estamos ciertos de algo? á esta pregunta responde afirmativamente el sentido comun. ¿En qué se funda la certeza? ¿cómo la adquirimos? estas son dos cuestiones difíciles de resolver en el tribunal de la filosofía.

La cuestion de la certeza encierra tres muy diferentes, cuya confusion contribuye no poco á crear dificultades y á embrollar materias que, aun deslindados con suma exactitud los varios aspectos que presentan,

son siempre harto complicadas y espinosas.

Para fijar bien las ideas conviene distinguir con mucho cuidado entre la existencia de la certeza, los fundamentos en que estriba, y el modo con que la adquirimos. Su existencia es un hecho indisputable; sus fundamentos son objeto de cuestiones filosóficas; el modo de adquirirla es en muchos casos un fenómeno oculto que no está sujeto á la observacion.

[6.] Apliquemos esta distincion á la certeza sobre la existencia de los cuerpos.

Que los cuerpos existen, es un hecho del cual no duda nadie que esté en su juicio. Todas las cuestiones que se susciten sobre este punto no harán vacilar la profunda conviccion de que al rededor de nosotros existe lo que llamamos mundo corpóreo: esta conviccion es un fenómeno de nuestra existencia, que no acertaremos quizás á explicar, pero destruirle nos es imposible: estamos sometidos á él como á una necesidad indeclinable.

¿En qué se funda esta certeza? Aquí ya nos hallamos no con un simple hecho, sino con una cuestion que cada filósofo resuelve á su manera: Descartes y Malebranche recurren á la veracidad de Dios; Locke y Condillac se atienen al desarrollo y carácter peculiar de algunas sensaciones.

¿Cómo adquiere el hombre esta certeza? no lo sabe: la poseia antes de reflexionar; oye con extrañeza que se suscitan disputas sobre estas materias; y jamás hubiera podido sospechar que se buscase porque estamos ciertos de la existencia de lo que afecta nuestros sentidos. En vano se le interroga sobre el modo con que ha hecho tan preciosa adquision, se encuentra con ella como con un hecho apenas distinto de su existencia misma. Nada recuerda del órden de las sensaciones en su infancia; se halla con el espíritu desarrollado, pero ignora las leyes de este desarrollo, de la propia suerte que nada conoce de las que han presidido á la generacion y crecimiento de su cuerpo.

[7.] La filosofía debe comenzar no por disputar sobre el hecho de la certeza sino por la explicacion del mismo. No estando ciertos de algo nos es absolutamente imposible dar un solo paso en ninguna ciencia, ni tomar una resolucion cualquiera en los negocios de la vida. Un escéptico completo seria un demente, y con demencia llevada al mas alto grado; imposible le fuera toda comunicacion con sus semejantes, imposible toda serie ordenada de acciones externas, ni aun de pensamientos ó actos de la voluntad. Consignemos pues el hecho, y no caigamos en la extravagancia de afirmar que en el umbral del templo de la filosofía está sentada la locura.

Al examinar su objeto, debe la filosofía analizarle, mas no destruirle; que si esto hace se destruye á sí propia. Todo raciocinio ha de tener un punto de apoyo, y este punto no puede ser sino un hecho. Que sea interno ó externo, que sea una idea ó un objeto, el hecho ha de existir; es necesario comenzar por suponer algo; á este algo le llamamos hecho: quien los niega todos ó comienza por dudar de todos, se asemeja al anatómico que antes de hacer la diseccion quemase el cadáver y aventase las cenizas.

[8.] Entonces la filosofía, se dirá, no comienza por un exámen sino por una afirmacion; sí, no lo niego, y esta es una verdad tan fecunda que su consignacion puede cerrar la puerta á muchas cavilaciones y difundir abundante luz por toda la teoría de la certeza.

Los filósofos se hacen la ilusion de que comienzan por la duda; nada mas falso; por lo mismo que piensan afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que raciocinan afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico.

Fichte, por cierto nada fácil de contentar, al tratarse del punto de apoyo de los conocimientos humanos, empieza no obstante por una afirmacion, y así lo confiesa con una ingenuidad que le honra. Hablando de la reflexion que sirve de base á su filosofía, dice: «Las reglas á que esta reflexion se halla sujeta, no están todavía demostradas; se las supone tácitamente admitidas. En su orígen mas retirado, se derivan de un principio _cuya legitimidad_ no puede ser establecida, sino bajo la condicion de que _ellas sean justas_. Hay un círculo, pero _círculo inevitable_. Y supuesto que es inevitable, y que lo confesamos francamente, es permitido, para asentar el principio mas elevado, _confiarse á todas las leyes de la lógica general_. En el camino donde vamos á entrar con la reflexion, debemos partir de una proposicion cualquiera que nos sea concedida por todo el mundo, sin ninguna contradiccion.» (Fichte, Doctrina de la ciencia, 1.ª parte, § 1).

[9.] La certeza es para nosotros una feliz necesidad; la naturaleza nos la impone, y de la naturaleza no se despojan los filósofos. Vióse un dia Pirron acometido por un perro, y como se deja suponer, tuvo buen cuidado de apartarse, sin detenerse á examinar si aquello era un perro verdadero ó solo una apariencia; riéronse los circunstantes echándole en cara la incongruencia de su conducta con su doctrina, mas Pirron les respondió con la siguiente sentencia que para el caso era muy profunda: «es difícil despojarse totalmente de la naturaleza humana.»

[10.] En buena filosofía, pues, la cuestion no versa sobre la existencia de la certeza, sino sobre los motivos de ella y los medios

de adquirirla. Este es un patrimonio de que no podemos privarnos, aun cuando nos empeñemos en repudiar los títulos que nos garantizan su propiedad. ¿Quién no está cierto de que piensa, siente, quiere, de que tiene un cuerpo propio, de que en su alrededor hay otros semejantes al suyo, de que existe el universo corpóreo? Anteriormente á todos los sistemas, la humanidad ha estado en posesion de esta certeza, y en el mismo caso se halla todo individuo, aun cuando en su vida no llegue á preguntarse qué es el mundo, qué es un cuerpo, ni en qué consisten la sensacion, el pensamiento y la voluntad. Despues de examinados los fundamentos de la certeza, y reconocidas las graves dificultades que sobre ellos levanta el raciocinio, tampoco es posible dudar de todo. No ha habido jamás un verdadero escéptico en toda la propiedad de la palabra.

[11.] Sucede con la certeza lo mismo que en otros objetos de los conocimientos humanos. El hecho se nos presenta de bulto, con toda claridad, mas no penetramos su íntima naturaleza. Nuestro entendimiento está abundantemente provisto de medios para adquirir noticia de los fenómenos así en el órden material como en el espiritual, y posee bastante perspicacia para descubrir, deslindar y clasificar las leyes á que están sujetos; pero cuando trata de elevarse al conocimiento de la esencia misma de las cosas, ó investigar los principios en que se funda la ciencia de que se gloría, siente que sus fuerzas se debiliten, y como que el terreno donde fija su planta, tiembla y se hunde.

Afortunadamente el humano linaje está en posesion de la certeza independientemente de los sistemas filosóficos, y no limitada á los fenómenos del alma, sino extendiéndose á cuanto necesitamos para dirigir nuestra conducta con respecto á nosotros y á los objetos externos. Antes que se pensase en buscar si habia certeza, todos los hombres estaban ciertos de que pensaban, querian, sentian, de que tenian un cuerpo con movimiento sometido á la voluntad, y de que existia el conjunto de varios cuerpos que se llama universo. Comenzadas las investigaciones, la certeza ha continuado la misma entre todos los hombres, inclusos los que disputaban sobre ella; ninguno de estos ha podido ir mas allá que Pirron y encontrar fácil el despojarse de la naturaleza humana.

[12.] No es posible determinar hasta qué punto haya alcanzado á producir duda sobre algunos objetos el esfuerzo del espíritu de ciertos filósofos empeñados en luchar con la naturaleza; pero es bien cierto: primero, que ninguno ha llegado á dudar de los fenómenos internos cuya presencia sentia íntimamente; segundo, que si alguno ha podido persuadirse de que á estos fenómenos no les correspondia algun objeto externo, esta habrá sido una excepcion tan extraña que, en la historia de la ciencia y á los ojos de una buena filosofía, no debe tener mas peso que las ilusiones de un maniático. Si á este punto

llegó Berkeley al negar la existencia de los cuerpos, haciendo triunfar sobre el instinto de la naturaleza las cavilaciones de la razon, el filósofo de Cloyne, aislado, y en oposicion con la humanidad entera, mereceria el dictado que con razon se aplica á los que se hallan en situacion semejante: la locura por ser sublime no deja de ser locura.

Los mismos filósofos que llevaron mas lejos el escepticismo, han convenido en la necesidad de acomodarse en la práctica á las apariencias de los sentidos, relegando la duda al mundo de la especulacion. Un filósofo disputará sobre todo, cuanto se quiera; pero en cesando la disputa deja de ser filósofo, continúa siendo hombre á semejanza de los demás, y disfruta de la certeza como todos ellos. Asi lo confiesa Hume que negaba con Berkeley la existencia de los cuerpos: «Yo como, dice, juego al chaquete, hablo con mis amigos, soy feliz en su compañía, y cuando despues de dos ó tres horas de diversion vuelvo á estas especulaciones, me parecen tan frias, tan violentas, tan ridiculas, que no tengo valor para continuarlas. Me veo pues absoluta y necesariamente forzado á vivir, hablar y obrar como los demás hombres en los negocios comunes de la vida.» (Tratado de la naturaleza humana, tomo 1.º).

[13.] En las discusiones sobre la certeza es necesario precaverse contra el prurito pueril de conmover los fundamentos de la razon humana. Lo que se debe buscar en esta clase de cuestiones es un conocimiento profundo de los principios de la ciencia y de las leyes que presiden al desarrollo de nuestro espíritu. Empeñarse en destruir estas leyes es desconocer el objeto de la verdadera filosofía; basta que las sometamos á nuestra observacion, de la propia suerte que determinamos las del mundo material sin intencion de trastornar el órden admirable que reina en el universo. Los escépticos que comienzan por dudar de todo para hacer mas sólida su filosofía, se parecen á quien, curioso de observar y fijar con exactitud los fenómenos de la vida, se abriese sin piedad el pecho y aplicase el escalpelo á su corazon palpitante.

La sobriedad es tan necesaria al espíritu para sus adelantos como al cuerpo para su salud; no hay sabiduría sin prudencia, no hay filosofía sin cordura. Existe en el fondo de nuestra alma una luz divina que nos conduce con admirable acierto, si no nos obstinamos en apagarla; su resplandor nos guia, y en llegando al límite de la ciencia nos le muestra, haciéndonos leer con claros caractéres la palabra _basta_. No vayais mas allá; quien la ha escrito es el Autor de todos los seres, el que ha establecido las leyes que rigen al espíritu como al cuerpo, y que contiene en su esencia infinita la última razon de todo.

[14.] La certeza que preexiste á todo exámen no es ciega; antes por el contrario, ó nace de la claridad de la vision intelectual, ó de un

instinto conforme á la razon: no es contra la razon, es su basa. Cuando discurrimos, nuestro espíritu conoce la verdad por el enlace de las proposiciones, como si dijéramos por la luz que refleja de unas verdades á otras. En la certeza primitiva, la vision es por luz directa, no necesita de reflexion.

Al consignar pues la existencia de la certeza no hablamos de un hecho ciego, no queremos extinguir la luz en su mismo orígen, antes decimos que allí la luz es mas brillante que en sus raudales. Tenemos á la vista un cuerpo cuyos resplandores iluminan el mundo en que vivimos; si se nos pide que expliquemos su naturaleza y sus relaciones con los demás, ¿comenzaremos por apagarle? Los físicos para buscar la naturaleza de la luz y determinar las leyes á que está sometida, no han comenzado por privarse de la luz misma y ponerse á oscuras.

[15.] Este método de filosofar tiene algo de dogmatismo, pero dogmatismo tal que, como hemos visto, tiene en su apoyo á los mismos Pirron, Hume, Fichte, mal de su grado. No es un simple método filosófico, es la sumision voluntaria á una necesidad indeclinable de nuestra propia naturaleza; es la combinacion de la razon con el instinto, es la atencion simultánea á las diferentes voces que resuenan en el fondo de nuestro espíritu. Pascal ha dicho: «la naturaleza confunde á los pirrónicos, y la razon á los dogmáticos.» Este pensamiento que pasa por profundo, y que lo es bajo cierto aspecto, encierra no obstante alguna inexactitud. La confusion no es igual en ambos casos: la razon no confunde al dogmático si no se la separa de la naturaleza; y la naturaleza confunde al pirrónico, ya sola, ya unida con la razon. El verdadero dogmático comienza por dar á la razon el cimiento de la naturaleza; emplea una razon que se conoce á sí misma, que confiesa la imposibilidad de probarlo todo, que no toma arbitrariamente el postulado que ha menester, sino que lo recibe de la naturaleza misma. Así la razon no confunde al dogmático que guiado por ella busca el fundamento que la puede asegurar. Cuando la naturaleza confunde á los pirrónicos atestigua el triunfo de la razon de los dogmáticos, cuyo argumento principal contra aquellos, es la voz de la misma naturaleza. El pensamiento de Pascal seria mas exacto reformado de esta manera: «La naturaleza confunde á los pirrónicos, y es necesaria á la razon de los dogmáticos.» Habria menos antítesis, pero mas verdad. La necesidad de la naturaleza no la desconocen los dogmáticos; sin esta basa la razon nada puede; para ejercer su fuerza exige un punto de apoyo; con él ofrecia Arquímedes levantar la tierra; sin él la inmensa palanca no hubiera movido un solo átomo (II).

CAPÍTULO III.

DOS CERTEZAS: LA DEL GÉNERO HUMANO Y LA FILOSOFÍA.

[16.] La certeza no nace de la reflexion; es un producto espontáneo de la naturaleza del hombre, y va aneja al acto directo de las facultades intelectuales y sensitivas. Como que es una condicion necesaria al ejercicio de ambas, y que sin ella la vida es un caos, la poseemos instintivamente y sin reflexion alguna, disfrutando de este beneficio del Criador como de los demás que acompañan inseparablemente nuestra existencia.

[17.] Es preciso pues distinguir entre la certeza del género humano, y la filosófica; bien que hablando ingenuamente, no se comprende bastante lo que pueda valer una certeza humana diferente de la del género humano.

Prescindiendo de los esfuerzos que por algunos instantes hace el filósofo para descubrir la base de los humanos conocimientos, es fácil de notar que él mismo se confunde luego con el comun de los hombres. Esas cavilaciones no dejan rastro en su espíritu en lo tocante á la certeza de todo aquello de que está cierta la humanidad. Descubre entonces que no era una verdadera duda lo que sentia, aunque quizás él mismo se hiciese la ilusion de lo contrario; eran simples suposiciones, nada mas. En interrumpiendo la meditacion, y aun si bien se observa, mientras ella dura, se halla tan cierto como el mas rústico, de sus actos interiores, de la existencia del cuerpo propio, de los demás que rodean el suyo, y de mil otras cosas que constituyen el caudal de conocimiento necesario para los usos de la vida.

Desde el niño de pocos años hasta el varon de edad provecta y juicio maduro, preguntadles sobre la certeza de la existencia propia, de sus actos, internos y externos, de los parientes y amigos, del pueblo en que residen y de otros objetos que han visto, ó de que han oido hablar, no observaréis vacilacion alguna; y lo que es mas, ni diferencia de ninguna clase, entre los grados de semejante certeza; de modo que si no tienen noticia de las cuestiones filosóficas que sobre estas materias se agitan, leeréis en sus semblantes la admiracion y el asombro de que haya quien pueda ocuparse seriamente en averiguar cosas tan _claras_.

[18.] Como no es posible saber de qué manera se van desenvolviendo las facultades sensitivas intelectuales y morales de un niño, no es dable tampoco demostrar _á priori_, por el análisis de las operaciones que en su espíritu se realizan, que á la formacion de la certeza no concurren los actos reflejos; pero no será difícil demostrarlo por los indicios que de sí arroja el ejercicio de estas facultades, cuando ya se hallan en mucho desarrollo.

Si bien se observa, las facultades del niño tienen un hábito de obrar

en un sentido directo, y no reflejo, lo cual manifiesta que su desarrollo no se ha hecho por reflexion, sino directamente.

Si el desarrollo primitivo fuese por reflexion, la fuerza reflexiva seria grande; y sin embargo no sucede así: son muy pocos los hombres dotados de esta fuerza, y en la mayor parte es poco menos que nula. Los que llegan á tenerla, la adquieren con asiduo trabajo, y no sin haberse violentado mucho, para pasar del conocimiento directo al reflejo.

[19.] Enseñad á un niño un objeto cualquiera y lo percibe bien; pero llamadle la atencion sobre la percepcion misma, y desde luego su entendimiento se oscurece y se confunde.

Hagamos la experiencia. Supongamos un niño á quien se enseñan los rudimentos de la geometría.--¿Ves esta figura, que se cierra con las tres líneas? Esto se llama triángulo: las líneas tienen el nombre de lados, y esos puntos donde se reunen las líneas se apellidan vértices de sus ángulos.--Lo comprendo bien.--¿Ves esa otra que se cierra con cuatro líneas? es un cuadrilátero; el cual como el triángulo, tiene tambien sus lados y sus vértices.--Muy bien.--¿Un cuadrilátero puede ser triángulo ó vice-versa?--Nó señor.--Jamás?--Jamás.--¿Y por qué?--¿No ve V. que aqui hay cuatro y aqui tres lados? ¿cómo pueden ser una misma cosa?--Pero quién sabe?..... á tí te lo parece..... pero.....--¿Nó señor, no lo ve V. aqui? este tres, ese otro cuatro, y no es lo mismo cuatro que tres.

Atormentad el entendimiento del niño tanto como querais, no le sacaréis de su tema: siempre notaréis su percepcion y su razon obrando en sentido directo, esto es, fijándose sobre el objeto; pero no lograréis que por sí solo dirija la atencion á los actos interiores, que piense en su pensamiento, que combine ideas reflejas, ni que en ellas busque la certeza de su juicio.

[20.] Y hé aquí un defecto capital del arte de pensar, tal como se ha enseñado hasta ahora. A una inteligencia tierna, se la ejercita luego con lo mas difícil que ofrece la ciencia, el reflexionar: lo que es tan desacertado como si se comenzase el desarrollo material del niño, por los ejercicios mas arduos de la gimnástica. El desarrollo científico del hombre se ha de fundar sobre el natural, y este no es reflejo sino directo.

[21.] Aplíquese la misma observacion al uso de los sentidos.

¿Oye Vd. qué música? dice el niño.--Cómo, qué música?--No oye Vd.? está Vd. sordo?--A tí te lo parece.--Pero señor, ¡si se oye tan bien!... ¿cómo es posible?--Pero, ¿cómo lo sabes?--Señor si lo

oigo!.....

Y de ese _lo oigo_ no se le podrá sacar, y no lograréis que vacile, ni que para deshacerse de las importunidades apele á ningun acto reflejo: «yo la oigo; ¿no la oye Vd.?» para él no hay mas razon, y toda vuestra filosofía no valdría tanto como la _irresistible fuerza_ de la sensacion que le asegura de que hay música, y que quien lo dude, ó se chancea ó está sordo.

[22.] Si las facultades del niño se hubiesen desarrollado en una alternativa de actos directos y reflejos, si al irse cerciorando de las cosas hubiese pensado en algo mas que en las cosas mismas, claro es que una continuacion de actos semejantes hubiera dejado huella en su espíritu, y que al encontrarse en una situacion apremiadora en que se le preguntaban los motivos de su certeza, hubiera echado mano de los mismos medios que le sirvieron en el sucesivo desarrollo de sus facultades, se hubiera desentendido del objeto, se hubiera replegado sobre sí mismo, y de un modo ú otro habria pensado en su pensamiento, y contestado á la dificultad en el mismo sentido. Nada de esto sucede; lo que indica que no han existido tales actos reflejos, que no ha habido mas que las percepciones acompañadas de la conciencia íntima y de la certeza de ellas; pero todo en confuso, de una manera instintiva, sin nada que parecerse pudiera á reflexiones filosóficas.

[23.] Y es de notar que lo que acontece al niño, se verifica tambien en los hombres adultos, por claro y despejado que sea su entendimiento. Si no están iniciados en las cuestiones filosóficas, recibiréis á poca diferencia las mismas respuestas al proponerles dificultades sobre los expresados objetos, y aun sobre muchísimos otros en que al parecer podria caber mas duda. La experiencia prueba mejor que todos los discursos, que nadie adquiere la certeza por acto reflejo.

[24.] Dicen los filósofos que las fuentes de la certeza son el sentido íntimo ó la conciencia de los actos, los sentidos exteriores, el sentido comun, la razon, la autoridad. Veamos con algunos ejemplos lo que hay de reflejo en todas estas fuentes, cómo piensa el comun de los hombres, y hasta los mismos filósofos, cuando no piensan como filósofos sino como hombres.

[25.] Una persona de entendimiento claro, pero sin noticia de las cuestiones sobre la certeza, acaba de ver un monumento que deja en el alma una impresion viva y duradera, _el Escorial_ por ejemplo. Al ponderar lo grato del recuerdo, suscitadle dudas sobre la existencia de este en su espíritu, y su correspondencia, ya con el acto pasado de ver, ya con el edificio visto; es bien seguro que si no piensa que

os chanceais, le desconcertaréis completamente haciéndole sospechar que habeis perdido el juicio. Entre cosas tan diferentes como son: la existencia actual del recuerdo, su correspondencia con el acto pasado de ver, y la conveniencia de todo con el edificio visto, él no descubre diferencia alguna. Para este caso no sabe mas que un niño de seis años: «me acuerdo; lo vi; es tal como lo recuerdo:» hé aquí toda su ciencia; nada de reflexion, nada de separacion, todo directo y simultáneo.

Haced las suposiciones que bien os parezcan, no sacaréis del comun de los hombres, con respecto al sentido íntimo, mas que lo que habeis sacado del recuerdo del Escorial: «es asi y no hay mas.» Aquí no hay actos reflejos, la certeza acompaña al directo; y todas las reflexiones filosóficas no son capaces de añadir un adarme de seguridad, á la que nos da la fuerza misma de las cosas, el instinto de la naturaleza.

[26.] Ejemplo del testimonio de los sentidos.

Se presenta á nuestros ojos un objeto cualquiera, y si está á la correspondiente distancia y con la luz suficiente, juzgamos luego de su tamaño, figura y color; quedándonos muy seguros de la verdad de nuestro juicio, aun cuando en nuestra vida no hayamos pensado en las teorías de las sensaciones, ni en las relaciones de nuestros órganos entre sí y con los objetos externos. Ningun acto reflejo acompaña la formacion del juicio; todo se hace instintivamente, sin que intervengan consideraciones filosóficas. Lo vemos y nada mas; esto nos basta para la certeza. Solo despues de haber manejado los libros donde se ventilan semejantes cuestiones, volvemos la atencion sobre nuestros actos; y aun es de notar, que esta atencion dura, interin nos ocupamos del análisis científico; pues en olvidándonos de esto, lo que sucede bien pronto, entramos de nuevo en la corriente universal, y solo echamos mano de la filosofía en casos muy contados.

Nótese que aquí se habla de la certeza del juicio formado á consecuencia de la sensacion, solo en cuanto está ligado con los usos de la vida, y de ninguna manera en lo tocante á su mayor ó menor exactitud con respecto á la naturaleza de las cosas. Así, poco importa que los colores por ejemplo, sean considerados como calidades inherentes á los cuerpos, aun cuando esto sea ilusion; basta que el juicio formado no altere en nada nuestras relaciones con los objetos, sea cual fuere la teoría filosófica.

[27.] Ejemplo del sentido comun.

En presencia de un concurso numeroso, arrojad á la aventura en el suelo un cajon de caractéres de imprenta, y decid á los circunstantes que resultarán escritos los nombres de todos ellos; por unanimidad se

reirán de vuestra insensatez; y ¿en qué se fundan? ¿han reflexionado sobre el fundamento de su certeza? Nó, de seguro.

[28.] Ejemplo de la razon.

Todos raciocinamos, y en muchos casos con acierto. Sin arte, sin reflexion de ninguna clase, distinguimos con frecuencia lo sólido de lo fútil, lo sofístico de lo concluyente. Para esto no necesitamos atender al curso que sigue nuestro entendimiento; sin advertirlo siquiera nos vamos por el buen camino; y tal hombre habrá formado en su vida millones de raciocinios muy rigurosos y exactos, que no habrá atendido una sola vez al modo con que raciocina. Aun los mas versados en el artificio de la dialéctica se olvidan á menudo de ella; la practican quizás muy bien, pero sin atender expresamente á ninguna de sus reglas.

[29.] Los ideólogos escriben volúmenes enteros sobre las operaciones de nuestro entendimiento; y estas operaciones las ejecuta el hombre mas rústico sin pensar que las hace. ¡Cuánto no se ha escrito sobre la abstraccion, sobre la generalizacion, sobre los universales! Y no hay hombre que no tenga todo esto muy bien arreglado en su cabeza, aunque no sepa que existe una ciencia que lo examina. En su lenguaje, hallaréis expresado lo universal y lo particular, notaréis que en su discurso cada cosa ocupa el puesto que le corresponde; sus actos directos no le ofrecen dificultad. Pero llamadle la atencion sobre esos mismos actos, sobre la abstraccion por ejemplo: lo que en el órden directo del pensamiento era tan claro y luminoso, se convierte en un caos al pasar al órden reflejo.

Se echa pues de ver que en el medio de suyo mas reflexivo, cual es el raciocinio, obra muy poco la reflexion, que tiene por objeto el mismo acto que se ejerce.

[30.] Ejemplo de la autoridad.

Ningun habitante de paises civilizados ignora que existe una nacion llamada _Inglaterra_; y la mayor parte de ellos, no lo saben sino por haberlo oido ó leido, es decir, por autoridad. Claro es que la certeza de la existencia de la Inglaterra es tanta, que no la excede la de los mismos objetos que se tienen á la vista; y sin embargo, ¿cuántos son los que han pensado en el análisis de los fundamentos en que se apoya semejante certeza? Muy pocos. ¿Y esta será mayor en los que se hayan ocupado de ella que en los demás? Nó, seguramente. Luego en el presente caso y otros infinitos análogos, para nada intervienen los actos reflejos; la certeza se forma instintivamente, sin el auxilio de ningun medio parecido á los filosóficos.

[31.] Estos ejemplos manifiestan que la humanidad en lo tocante á la certeza, anda por caminos muy diferentes de los de la filosofía: el Criador que ha sacado de la nada á los seres, los ha provisto de lo necesario para ejercer sus funciones segun el lugar que ocupan en el universo; y una de las primeras necesidades del ser inteligente era la certeza de algunas verdades. ¿Qué seria de nosotros si al comenzar á recibir impresiones, al germinar en nuestro entendimiento las primeras ideas, nos encontrásemos con el fatigoso trabajo de labrar un sistema que nos pusiese á cubierto de la incertidumbre? Si así fuese, nuestra inteligencia moriria al nacer; porque envuelta en el caos de sus propias cavilaciones en el momento de abrir los ojos á la luz, y cuando sus fuerzas son todavía tan escasas, no alcanzaria á disipar las nubes que se levantarian de todos lados, y acabarian por sumirla en una completa oscuridad.

Si los filósofos mas aventajados, si las inteligencias mas claras y penetrantes, si los genios de mas pujanza y brio, han trabajado con tan escaso fruto por asentar los principios sólidos que pudiesen servir de fundamento á las ciencias, ¿qué sucediera si el Criador no hubiese acudido á esta necesidad, proveyendo de certeza á la tierna inteligencia, del propio modo que para la conservacion del cuerpo ha preparado el aire que le vivifica, y la leche que le alimenta?

[32.] Si alguna parte de la ciencia debe ser considerada como puramente especulativa, es sin duda la que versa sobre la certeza: y esta proposicion por mas que á primera vista parezca una paradoja, es sin embargo una verdad nada difícil de demostrar.

[33.] ¿Qué puede proponerse en este particular la filosofía? ¿Producir la certeza? Esta existe, independiente de todos los sistemas filosóficos: nadie habia pensado en semejantes cuestiones, cuando la humanidad estaba ya cierta de infinitas cosas. Todavía mas: despues de suscitada la cuestion, han sido pocos los que se han ocupado de ella, comparados con la totalidad del género humano: lo mismo sucede ahora, y sucederá en adelante. Luego cuantas teorías se excogiten sobre este punto en nada pueden influir en el fenómeno de la certeza. Lo que se dice con respecto á producirla, puede extenderse al intento de consolidarla. ¿Cuándo han tenido ó tendrán ni ocasion ni tiempo el comun de los hombres, para ocuparse de semejantes cuestiones?

[34.] Si algo hubiera podido producir la filosofía en esta parte, habria sido el escepticismo; pues que la variedad y oposicion de los sistemas eran mas propias para engendrar dudas que para disiparlas. Afortunadamente, la naturaleza se resiste al escepticismo de una manera insuperable; y los sueños del gabinete de los sabios no trascienden á los usos de la vida del comun de los hombres, ni aun de

los mismos que los padecen ó los fingen.

[35.] El objeto mas razonable que en esta cuestion puede proponerse la filosofía es el examinar simplemente los cimientos de la certeza, solo con la mira de conocer mas á fondo al espíritu humano, sin lisonjearse de producir ninguna alteracion en la práctica: á la manera que los astrónomos observan la carrera de los astros, y procuran averiguar y determinar las leyes á que está sujeta, sin que por esto presuman poder modificarlas.

[36.] Mas aun en esta suposicion, se halla la filosofía en situacion nada satisfactoria: porque si recordamos lo que arriba se lleva establecido, echaremos de ver que la ciencia observa un fenómeno real y verdadero, pero le da una explicacion gratuita, haciendo de él un análisis imaginario.

En efecto, se ha demostrado con la experiencia que nuestro entendimiento no se guia por ninguna de las consideraciones que tienen presentes los filósofos; su asenso, en los casos en que va acompañado de mayor certeza, es un fruto espontáneo de un instinto natural, no de combinaciones; una adhesion firme arrancada por la evidencia de la verdad, ó la fuerza del sentido íntimo ó el impulso del instinto, no una conviccion producida por una serie de raciocinios; luego esas combinaciones y raciocinios, solo existen en la mente del filósofo, mas no en la realidad; luego cuando se quieren señalar los cimientos de la certeza, se indica lo que tal vez pudiera ó debiera haber, pero no lo que hay.

Si los filósofos se guiasen por sus sistemas y no se olvidasen ó no prescindiesen de ellos, tan pronto como acaban de explicarlos, y aun mientras los explican, pudiera decirse que si no se da razon de la certeza humana, se da de la certeza filosófica; pero limitándose los mismos filósofos á usar de sus medios científicos, solo cuando los desenvuelven en sus cátedras, resulta que los pretendidos cimientos son una pura título que poco ó nada tiene que ver con la realidad de las cosas.

[37.] Esta demostracion de la vanidad de los sistemas filosóficos en lo tocante á los fundamentos de la certeza, lejos de conducir al escepticismo, lleva á un punto directamente opuesto: porque haciéndonos apreciar en su justo valor la vanidad de las cavilaciones humanas, y comparando su impotencia con la irresistible fuerza de la naturaleza, nos aparta del necio orgullo de sobreponernos á las leyes dictadas por el Criador á nuestra inteligencia, nos hace entrar en el cauce por donde corre la humanidad en el torrente de los siglos, y nos inclina á aceptar con una filosofía juiciosa, lo mismo que de todos modos nos fuerzan á aceptar las leyes de nuestra naturaleza (III).

CAPÍTULO IV.

SI EXISTE LA CIENCIA TRASCENDENTAL EN EL ÓRDEN INTELECTUAL ABSOLUTO.

[38.] Los filósofos han buscado un primer principio de los conocimientos humanos: cada cual le ha señalado á su manera, y despues de tanta discusion, todavía es dudoso quién ha acertado, y hasta si ha acertado nadie.

Antes de preguntar cuál era el primer principio, era necesario saber si existia. Esta última cuestion no puede suponerse resuelta en sentido afirmativo, pues como veremos luego, es susceptible de diferentes resoluciones segun el aspecto bajo el cual se la mira.

El primer principio de los conocimientos puede entenderse de dos maneras: ó en cuanto significa una verdad única de la cual nazcan todas las demás; ó en cuanto expresa una verdad cuya suposicion sea necesaria, si no se quiere que desaparezcan todas las otras. En el primer sentido se busca un manantial del cual nazcan todas las aguas que riegan una campiña; en el segundo, se pide un punto de apoyo para afianzar sobre él un gran peso.

[39.] ¿Existe una verdad de la cual dimanen todas las otras? En la realidad, en el órden de los seres, en el órden intelectual universal, sí; en el órden intelectual humano, nó.

[40.] En el órden de los seres hay una verdad orígen de todas; porque la verdad es la realidad, y hay un Ser, autor de todos los seres. Este ser es una verdad, la verdad misma, la plenitud de verdad; porque es el ser por esencia, la plenitud del ser.

Esta unidad de orígen la han reconocido en cierto modo todas las escuelas filosóficas. Los ateos hablan de la fuerza de la naturaleza, los panteistas, de la sustancia única, de lo absoluto, de lo incondicional; unos y otros han abandonado la idea de Dios, y trabajan por reemplazarla con algo que sirva de orígen á la existencia del universo y al desarrollo de sus fenómenos.

[41.] En el órden intelectual universal hay una verdad de la cual dimanan todas; es decir, que esa unidad de orígen de todas las verdades, no solo se halla en las verdades realizadas, ó en los seres

considerados en sí mismos, sino tambien en el encadenamiento de ideas que representan á estos seres. Por manera que si nuestro entendimiento pudiese elevarse al conocimiento de todas las verdades, abrazándolas en su conjunto, en todas las relaciones que las unen, veria que á pesar de la dispersion en que se nos ofrecen en las direcciones mas remotas y divergentes, en llegando á cierta altura van convergiendo á un centro, en el cual se enlazan, como las madejas de luz en el punto luminoso que las despide.

[42.] Los teólogos al paso que explican los dogmas de la Iglesia, siembran á menudo en sus tratados doctrinas filosóficas muy profundas. Así santo Tomás en sus cuestiones sobre el entendimiento de los ángeles, y en otras partes de sus obras, nos ha dejado una teoría muy interesante y luminosa. Segun él, á proporcion que los espíritus son de un órden superior, entienden por un menor número de ideas; y así continúa la disminucion hasta llegar á Dios, que entiendo por medio de una idea única, que es su misma esencia. De esta suerte segun el Santo Doctor, hay no solo un ser autor de todos los seres, sino tambien una idea única, infinita, que las encierra todas. Quien la posea plenamente lo verá todo en ella; pero como esta plenitud, que en términos teológicos se llama comprension, es propia únicamente de la inteligencia infinita de Dios, las criaturas cuando en la otra vida alcancen la vision beatífica, que consiste en la intuicion de la esencia divina, verán mas ó menos objetos en Dios segun sea la mayor ó menor perfeccion con que le posean. ¡Cosa admirable! El dogma de la vision beatífica bien examinado, es tambien una verdad que derrama torrentes de luz sobre las teorías filosóficas! El sueño sublime de Malebranche sobre las ideas, era quizás una reminiscencia de sus estudios teológicos.

[43.] La ciencia trascendental, que las abraza y explica todas, es una quimera para nuestro espíritu mientras habita sobre la tierra; pero es una realidad para otros espíritus de un órden superior, y lo será para el nuestro cuando desprendido del cuerpo mortal, llegue á las regiones de la luz.

[44.] En cuanto podemos conjeturar por analogías, tenemos pruebas de que existe en efecto esa ciencia trascendental que las encierra todas, y que á su vez se refunde en un solo principio, ó mejor, en una sola idea, en una sola intuicion. Observando la escala de los seres, los grados en que están distribuidas las inteligencias individuales, y el sucesivo progreso de las ciencias, se nos presenta la imágen de esta verdad de una manera muy notable.

Uno de los caractéres distintivos de la inteligencia es el generalizar, el percibir lo comun en lo vario, el reducir lo múltiplo á la unidad; y esta fuerza es proporcional al grado de inteligencia.

[45.] El bruto está limitado á sus sensaciones, y á los objetos que se las causan. Nada de generalizar, nada de clasificar, nada que se eleve sobre la impresion recibida, y el instinto de satisfacer sus necesidades. El hombre, tan pronto como abre los ojos de su inteligencia, percibe desde luego un sinnúmero de relaciones; lo que ha visto en un caso lo aplica á otros diferentes: generaliza, encerrando en una idea muchísimas otras. Quiere el niño alcanzar un objeto, no puede llegar á él; y al instante improvisa su escalera arrimando una silla ó un banquillo. Un bruto estará mirando largas horas la tajada que le hechiza, pero que está colgada demasiado alto, sin que le ocurra que pudiera practicar la misma operacion que el niño, y formar una escalera. Si se le disponen los objetos á propósito para subir, sube; pero es incapaz de pensar que en situaciones semejantes se debe ejecutar la misma operacion. En un caso vemos un ser que tiene la idea general de un _medio_ y de sus relaciones con el _fin_, y que cuando la necesita la emplea; en el segundo, vemos otro ser que tiene delante de sus ojos el fin y el medio, pero que no percibe su relacion, y que por consiguiente no se eleva sobre la individualidad material de los objetos.

En el primero hay la percepcion de la unidad; en el segundo, no hay ningun lazo que reuna la variedad de los hechos particulares.

En este ejemplo tan sencillo se nota que la infinidad de casos, en que por estar el objeto demasiado alto ofrece dificultad el alcanzarle, los tiene reducidos el niño á uno solo: posee por decirlo así la fórmula del pequeño problema.

Por cierto que él no se da cuenta á sí mismo de esta fórmula, es decir que no hace acto reflejo sobre ella: pero en la realidad la tiene, y la prueba es, que en ofreciéndose el caso, la aplica instantáneamente. Aun mas: no le pongais delante un objeto determinado, y habladle en general de cosas demasiado altas, indicándole velozmente unas tras otras; veréis que con la rapidez del relámpago aplica siempre la idea general de un medio auxiliar. Serán los brazos de sus padres, ó de un hermano mayor, ó de un criado; será una silla si está en su casa, será un monton de piedras si se halla en el campo; de todo se vale, en todo descubre la _relacion del medio con el fin_. Cuando el fin se presenta, su atencion se vuelve instantáneamente hácia el medio; la idea general, busca un caso en que individualizarse.

[46.] ¿Qué es un arte? ¿es un conjunto de reglas para hacer bien alguna cosa? ¿y cuándo es mas perfecto? lo es tanto mas, cuanto encierra mayor número de casos en cada regla, y por consiguiente cuanto es menor el número de estas. Antes de que se hubiesen formulado las de la arquitectura, se habian construido sin duda edificios sólidos, hermosos, y adaptados al uso á que se destinaban: pero el

gran progreso de la inteligencia en lo relativo á la construccion de edificios consistió en encontrar lo que tenian de _comun_ los bien construidos; en fijar la causa de la solidez y de la belleza en sí mismas, pasando de lo individual á lo universal, es decir, formándose ideas generales de solidez y de belleza aplicables á un sinnumero de casos particulares: simplificando.

[47.] Lo dicho de la arquitectura, puede extenderse á las demás artes liberales y mecánicas: en todas se encontrará que el adelanto de la inteligencia se cifra en reducir á la unidad la multiplicidad, en hacer que en el menor número de ideas posible, se encierre el mayor número de aplicaciones posible. Por esta razon los amantes de las letras y de las bellas artes, se afanan en busca de la idea de la belleza en general, con la mira de encontrar un tipo aplicable á todos los objetos literarios y artísticos. Tambien podemos observar que los que se ocupan de artes mecánicas, discurren siempre por reducir sus procedimientos á pocas reglas, y aquel se tiene por mas adelantado que alcanza á combinar mayor variedad de los productos con mas sencillez en los medios, haciendo depender de una sola idea lo que otros tienen vinculado con muchas. Al contemplar una máquina que nos da admirables productos con una combinacion muy sencilla, no tributamos menos elogios al artífice por lo segundo que por lo primero: «esto es magnífico, decimos, y lo mas asombroso es la sencillez con que se ejecuta.»

[48.] Hagamos aplicacion de esta doctrina á las ciencias naturales y exactas.

El mérito del sistema actual de numeracion consiste en encerrar en una sola idea la espresion de todos los números, haciendo el valor de cada guarismo, décuplo del que tiene á la derecha, y supliendo los huecos con el cero. La expresion de la infinidad de los números, está reducida á una sola regla, fundada en una sola idea: la relacion del lugar con el décuplo del valor. La aritmética ha hecho un grande adelanto disminuyendo el número de sus operaciones fundamentales por medio de los logaritmos: reduciendo á sumar y restar las de multiplicar y dividir. El álgebra no es mas que la generalizacion de las expresiones y operaciones aritméticas: su simplificacion. La aplicacion del álgebra á la geometría, es la generalizacion de las expresiones geométricas: las fórmulas de las líneas, de las figuras, de los cuerpos, no son mas que la expresion de su idea universal. En ella, como en un tipo conserva el geómetra la idea matriz, generadora, bástanle las aplicaciones mas sencillas para formar cálculos exactos de todas las líneas de la misma clase que puedan ofrecérsele en la práctica. En la sencilla expresion $dz/dx = A$, apellidada coeficiente diferencial, se encierra la idea matriz del cálculo infinitesimal; ella dimanó de consideraciones geométricas, pero tan pronto como fué concebida en su universalidad, esparció sobre todos los ramos de las

matemáticas y de las ciencias naturales un raudal de luz que hizo descubrir un nuevo mundo cuyos confines no se alcanzan. La prodigiosa fecundidad de este cálculo dimana de su simplicidad, de que generaliza por decirlo así de un golpe la misma álgebra y la geometría, reuniéndolas en un solo punto que es la relacion de los límites de las diferencias de toda funcion.

[49.] Esta unidad de idea, es el objeto de la ambicion de la humana inteligencia, y una vez encontrada es el manantial de los mayores adelantos. La gloria de los genios mas grandes se ha cifrado en descubrirla; el progreso de las ciencias ha consistido en aprovecharla. Vieta expone y aplica el principio de la expresion general de las cantidades aritméticas; Descartes hace lo mismo con respecto á las geométricas; Newton asienta el principio de la gravitacion universal; él propio, al mismo tiempo que Leibnitz, inventa el cálculo infinitesimal; y las ciencias naturales y exactas alumbradas por una grande antorcha marchan á pasos agigantados por caminos antes desconocidos. ¿Y por qué? porque la inteligencia se ha aproximado á la unidad, ha entrado en posesion de una idea matriz en que se encierran otras infinitas.

[50.] Es digno de notarse que á medida que se va adelantando en las ciencias se encuentran entre ellas numerosos puntos de contacto, estrechas relaciones que á primera vista nadie hubiera podido sospechar. Cuando los matemáticos antiguos se ocupaban de las secciones cónicas estaban muy lejos de creer que la idea de la elipse hubiese de servir de base á un sistema astronómico; los focos eran simples puntos, la curva una línea y nada mas; las relaciones de aquellos con esta, eran objeto de combinaciones estériles, sin aplicacion. Siglos despues esos focos son el sol, y la curva las órbitas de los planetas. Las líneas de la mesa del geómetra representaban un mundo!.....

El íntimo enlace de las ciencias matemáticas con las naturales es un hecho fuera de duda; ¿y quién sabe hasta qué punto se enlazan unas y otras con las ontológicas, psicológicas, teológicas y morales? La dilatada escala en que están distribuidos los seres, y que á primera vista pudiera parecer un conjunto de objetos inconexos, va manifestándose á los ojos de la ciencia como una cadena delicadamente trabajada cuyos eslabones presentan sucesivamente mayor belleza y perfeccion. Los diferentes reinos de la naturaleza se muestran enlazados con íntimas relaciones; así las ciencias que los tienen por objeto, se prestan recíprocamente sus luces, y entran alternativamente la una en el terreno de la otra. La complicacion de los objetos entre sí, trae consigo esa complicacion de conocimientos; y la unidad de las leyes que rigen diferentes órdenes de seres, aproximan todas las ciencias y las encaminan á formar una sola. ¡Quién nos diera ver la identidad de orígen, la unidad del fin, la sencillez de los caminos!

Entonces poseeríamos la verdadera ciencia trascendental, la ciencia única, que las encierra todas; ó mejor diremos, la idea única en que todo se pinta tal como es, en que todo se ve sin necesidad de combinar, sin esfuerzo de ninguna clase, como en un clarísimo espejo se retrata un magnífico paisage, con su tamaño, figura y colores! Entretanto, nos es preciso contentarnos con sombras de la realidad; y en el instinto de nuestro entendimiento para simplificar, para reducirlo todo ó aproximarlo cuando menos á la unidad, debemos ver el indicio, el anuncio, de esa ciencia única, de esa intuicion de la idea única, infinita; así como en el deseo de felicidad que agita nuestro corazon, en la sed de gozar que nos atormenta, hallamos la prueba de que no acaba todo aquí, de que nuestra alma ha sido criada para la posesion de un bien que no se alcanza en la vida mortal.

[51.] Lo mismo que hemos observado en la escala de los seres, y en el progreso de las ciencias, podemos notarlo comparando hombres con hombres, y atendiendo el carácter que ofrece el punto mas elevado de la humana inteligencia: el genio. Los hombres de verdadero genio se distinguen por la unidad y amplitud de su concepcion. Si tratan una cuestion difícil y complicada, la simplifican y allanan tomando un punto de vista elevado, fijando una idea principal que comunica luz á todas las otras; si se proponen contestar á una dificultad, señalan la raíz del error, y destruyen con una palabra toda la ilusion del sofisma; si emplean la síntesis, aciertan desde luego en el principio que ha de servir de base, y de un rasgo trazan el camino que se ha de seguir para llegar al resultado que se desea; si se valen del análisis atinan en el punto por donde debe empezar la descomposicion, en el resorte oculto, y de un golpe por decirlo asi, nos abren el objeto, nos ponen de manifiesto sus interioridades mas recónditas; si se trata de una invencion, mientras los demás están buscando acá y acullá, ellos hieren el suelo con el pie, y dicen «el tesoro está aquí.» Nada de dilatados raciocinios; nada de rodeos: pocos pensamientos, pero fecundos: pocas palabras, pero en cada una de ellas engastada una perla de inmenso valor.

[52.] No cabe pues duda alguna de que en el órden intelectual hay una verdad de la cual dimanan todas las verdades, hay una idea que encierra todas las ideas; así nos lo enseña la filosofía, así nos los indican los esfuerzos, las tendencias naturales, instintivas, de toda inteligencia, cuando se afana por la simplificacion y la unidad; así lo estima el sentido comun, que considera tanto mas alto y noble el pensamiento, cuanto es mas vasto y mas uno (IV).

CAPÍTULO V.

NO EXISTE LA CIENCIA TRASCENDENTAL EN EL ORDEN INTELECTUAL HUMANO NO PUEDE DIMANAR DE LOS SENTIDOS.

[53.] En el órden intelectual humano, mientras vivimos sobre la tierra, no hay una verdad de la cual dimanen todas: en vano la han buscado los filósofos; no la han encontrado porque no era posible encontrarla. Y en efecto, ¿dónde se hallaria la deseada verdad?

[54.] ¿Dimanará de los sentidos?

Las sensaciones son tan varias como los objetos que las producen. Por ellas adquirimos noticia de cosas individuales y materiales; y en ninguna de estas ni en las sensaciones que de ellas dimanan, puede hallarse la verdad, fuente de todas las demás.

[55.] Observando las impresiones que por los sentidos recibimos, podemos notar que con respecto á producir certeza, todas son iguales entre sí. Tan ciertos estamos de la sensacion que nos causa un ruido cualquiera como de la producida por la presencia de un objeto á nuestros ojos, de un cuerpo oloroso cercano al olfato, de uno sabroso aplicado al paladar, ó de otro que afecte vivamente el tacto. En la certeza producida por aquellas sensaciones no hay gradacion, todas son iguales; porque si hablamos de la sensacion misma, esta la experimentamos de una manera que no nos consiente incertidumbre; y si se trata de la relacion de la sensacion con la existencia del objeto externo que la causa, tan ciertos estamos de que á la sensacion que se llama _vision_, corresponde un objeto externo _visto_, como que á lo que se apellida _tacto_, corresponde un objeto externo _tocado_.

Se infiere de lo dicho, que no hay una sensacion orígen de la certeza de las demás; en este punto todas son iguales; y para el comun de los hombres no hay mas razon que los asegure de la certeza, sino que lo experimentan así. No ignoro que lo sucedido con los individuos á quienes se ha hecho la operacion de las cataratas, indica que para apreciar debidamente el objeto _sentido_ no es suficiente la simple sensacion, y que unos sentidos auxilian á los otros; pero esto no prueba la preferencia de ninguno de ellos; pues así como el ciego á quien se dió repentinamente la vista, no formaba por la simple vision juicio exacto sobre el tamaño y distancia de los objetos vistos, sino que necesitaba el auxilio del tacto; así es muy probable que si suponemos á una persona con vista, privada de tacto desde su nacimiento, y se lo damos despues repentinamente, tampoco formará juicio exacto de los objetos tocados, hasta que con el auxilio de la vista, se haya ido acostumbrando á combinar el nuevo órden de sensaciones con el antiguo, aprendiendo con el ejercicio á fijar las relaciones de la sensacion con el objeto y á conocer por medio de

aquella las propiedades de este.

[56.] El mismo hecho del ciego á quien se quitaron las cataratas, está contrariado por otros que conducen á un resultado directamente opuesto. La jóven á quien hizo la misma operacion el oculista Juan Janin, y unos ciegos de nacimiento á quienes el profesor Luis de Gregori restituyó en parte la vista, no creyeron como el ciego de Cheselden, que los objetos estuviesen pegados á sus ojos, sino que luego los vieron como cosas realmente externas y separadas. Así lo refiere Rosmini (Ensayo sobre el orígen de las ideas parte 5. cap. 4. Tomo, 2. p. 286 citando el opúsculo «de las cataratas de los ciegos de nacimiento, observaciones teórico-químicas, del profesor de química y oftalmia Luis de Gregori, Romano.» Roma 1826); bien que dando la preferencia al de Cheselden que dice fué renovado en Italia por el profesor Jacobo de Pavía, con toda diligencia y con el mismo resultado en todas sus partes.

[57.] El modo con que esta combinacion de unas sensaciones con otras nos enseña á juzgar bien de los objetos externos es difícil saberlo: porque cabalmente el desarrollo de nuestras facultades sensitivas é intelectuales se verifica antes que podamos reflexionar sobre él; y así nos encontramos ya ciertos de la existencia y propiedades de las cosas, sin que hayamos pensado en la certeza, ni mucho menos en los medios de adquirirla.

[58.] Pero aun suponiendo que despues nos ocupemos de las sensaciones mismas, y de sus relaciones con los objetos, prescindiendo de la certeza que ya tenemos y haciendo como que la buscamos, es imposible hallar una sensacion que pueda servir de punto de apoyo á la certeza de los demás. Las dificultades que estas nos ofrecieran las encontraríamos en aquella.

[59.] El fijar las relaciones del sentido de la vista con el del tacto, y el determinar hasta qué punto dependen uno de otro, da lugar á cuestiones que pienso examinar mas abajo con alguna extension; y por lo mismo me abstendré de entrar en ellas por ahora, ya porque no son tales que puedan ventilarse por incidencia, ya tambien porque su resolucion sea en el sentido que fuere, en nada se opone á lo que me propongo establecer aquí.

[60.] Nada adelantaríamos con saber que la certeza de todas las sensaciones está, filosóficamente hablando, vinculada en una. Toda sensacion es un hecho individual contingente; ¿cómo podemos sacar de él la luz para guiarnos á las verdades necesarias? Considérese bajo el aspecto que se quiera la sensacion, no es mas que la impresion que

recibimos por conducto de los órganos. De la impresion estamos seguros porque está intimamente presente á nuestra alma; de sus relaciones con el objeto que la produce, nos cercioramos por la repeticion de ella, con el auxilio de otras sensaciones, ya del mismo sentido, ya de otros; pero todo instintivamente, con poca ó ninguna reflexion, y siempre condenados, por mas que reflexionemos, á llegar á un punto del cual no podemos pasar porque allí nos detiene la naturaleza.

[61.] Lejos pues de encontrar en ninguna sensacion un hecho fundamental en que podamos apoyarnos para establecer una certeza filosófica, vemos un conjunto de hechos particulares, muy distintos entre sí, pero que se parecen en cuanto á producir en nosotros esa seguridad que se llama certeza. En vano es que se descomponga al hombre, que se le reduzca primero á una máquina inanimada, que luego se le otorgue un sentido haciéndole percibir diferentes sensaciones, que despues se le conceda otro, haciéndole combinar las nuevas con las antiguas, y así se proceda sintéticamente hasta llegar á la posesion y ejercicio de todos; estas cosas son buenas para entretener la curiosidad, alimentar pretensiones filosóficas, y dar un viso de probabilidad á sistemas imaginarios; pero en la realidad se adelanta poco ó nada: las evoluciones que finge el observador, no se parecen á las de la naturaleza; y el verdadero filósofo debe examinar, nó lo que en su concepto pudiera haber, sino lo que hay.

Condillac animando progresivamente su estatua y haciendo dimanar de una sensacion todo el caudal de los conocimientos humanos, se parece á aquellos sacerdotes que se ocultaban dentro de la estatua del ídolo y desde allí emitian sus oráculos. No es la estatua que se va animando lo que piensa y habla, es Condillac que está dentro. Concedámosle al filósofo sensualista todo lo que quiera; dejémosle que arregle á su modo la dependencia respectiva de las sensaciones; todo se le desconcierta desde el momento en que le exigis que no discurra sino con sensaciones puras, por mas que las suponga transformadas. Pero reservemos estas cuestiones para el lugar en que examinaremos la naturaleza y el orígen de las ideas.

[62.] ¿Por qué estoy seguro de que la grata sensacion que experimento en el sentido del olfato procede de un objeto que se llama _rosa_? Porque así me lo atestigua el recuerdo de mil otras ocasiones en que he experimentado la misma impresion, porque con el testimonio del olfato están de acuerdo el tacto y la vista. Pero ¿cómo puedo saber que estas sensaciones son algo mas que impresiones que recibe mi alma? ¿por qué no he de creer que viene de una causa cualquiera sin relacion á objetos externos? ¿Será porque dicen lo contrario los demás hombres? ¿Me consta que existan? ¿Y cómo saben ellos lo que me dicen? ¿cómo sé que los oigo bien? La misma dificultad que se ofrece con respeto á los otros sentidos existe en cuanto al oido; si dudo del testimonio de tres, ¿por qué no dudo del de cuatro? No adelanto pues nada con el

raciocinio; este me conduciria á cavilaciones tales, que me exigirian una duda imposible, que me arrancarian una seguridad de que no puedo desprenderme por mas esfuerzos que haga.

Además, si para apoyar la verdad de la sensacion apelo á los principios del raciocinio, ya salgo del terreno de las sensaciones, ya no pongo en estas la verdad primitiva orígen de las otras, no cumplo lo que habia ofrecido.

[63.] De lo dicho resulta: 1.º que no se encuentra una sensacion orígen de la certeza de las otras, lo que me he contentado con indicarlo aquí, reservándome demostrarlo al tratar de las sensaciones; 2.° que aun cuando existiese esta sensacion, no bastaria á fundar nada en el órden intelectual, pues con las solas sensaciones no es posible ni aun pensar; 3.º que las sensaciones lejos de poder ser la basa de la ciencia trascendental, no sirven por sí solas para establecer ninguna ciencia; pues de ellas, por ser hechos contingentes, no pueden dimanar las verdades necesarias (V).

CAPÍTULO VI.

CONTINÚA LA DISCUSION SOBRE LA CIENCIA TRASCENDENTAL. INSUFICIENCIA DE LAS VERDADES REALES.

[64.] Ha sido conveniente rebatir de paso el sistema de Condillac, no por su importancia intrínseca, ni porque no esté ya bastante desacreditado, sino para dejar el campo libre á investigaciones mas elevadas, mas propiamente filosóficas. Es preciso no perder ocasion de indemnizar á la filosofía de los perjuicios que le irrogara un sistema tan vanidoso como estéril. Todo lo mas sublime de la ciencia del espíritu, desaparecia con el _hombre-estatua_, y las sensaciones transformadas; venguemos pues los derechos de la razon humana, manifestando que antes de entrar en las cuestiones mas trascendentales, le es indispensable descartar el sistema de Condillac; como para construir un buen camino se quita ante todo la broza que obstruye el paso.

[65.] Vamos ahora á probar que en el órden intelectual humano, tal como es en esta vida, no existe ningun principio que sea fuente de todas las verdades; porque no hay ninguna verdad que las encierre todas.

Las verdades son de dos clases: reales ó ideales. Llamo verdades

reales á los hechos, ó lo que existe; llamo ideales el enlace necesario de las ideas. Una verdad real puede expresarse por el verbo _ser_ tomado sustantivamente, ó al menos supone una proposicion en que el verbo se haya tomado en este sentido; una verdad ideal se expresa por el mismo verbo tomado copulativamente, en cuanto significa la relacion necesaria de un predicado con un sujeto, prescindiendo de la existencia de uno y de otro. _Yo soy_, esto es, _yo existo_, expresa una verdad real, un hecho. _Lo que piensa existe_; expresa una verdad ideal, pues no se afirma que haya quien piense ni quien exista, sino que si hay quien piensa, existe; ó en otros términos, se afirma una relacion necesaria entre el pensamiento y el ser. A las verdades reales corresponde el mundo real, el mundo de las existencias; á las ideales el mundo lógico, el de la posibilidad.

El verbo _ser_ se toma á veces copulativamente sin que la relacion que por él se expresa sea necesaria; así sucede en todas las proposiciones contingentes, ó cuando el predicado no pertenece á la esencia del sujeto. A veces la necesidad es condicional, es decir que supone un hecho; y en tal caso tampoco hay necesidad absoluta, pues el hecho supuesto es siempre contingente. Cuando hablo de las verdades ideales, me refiero á las que expresan una relacion absolutamente necesaria, prescindiendo de todo órden á la existencia; y por el contrario, comprendo entre las reales á todas las que suponen una proposicion en que se haya establecido un hecho. A esta clase pertenecen las de las ciencias naturales, por suponer todas algun hecho objeto de observacion.

[66.] Ninguna verdad real finita puede ser orígen de todas las demás. La verdad de esta clase es la expresion de un hecho particular, contingente; y que por lo mismo no puede encerrar en sí ni las demás verdades reales, ó sea el mundo de las existencias, ni tampoco las verdades ideales, que solo se refieren á las relaciones necesarias en el mundo de la posibilidad.

[67.] Si nosotros viésemos intuitivamente la existencia infinita, causa de todas las demás, conoceríamos una verdad real, orígen de las otras; pero como esta existencia infinita no la conocemos por intuicion, sino por discurso, resulta que no conocemos el hecho de la existencia en que se contiene la razon de todas las demás existencias. Despues que por el discurso nos hemos elevado á dicho conocimiento, tampoco nos es posible explicar desde aquel punto de vista la existencia de lo finito por sola la existencia de lo infinito; porque si prescindimos de la existencia de lo finito, desaparece el discurso por el cual nos habiamos elevado hasta el conocimiento de lo infinito, y por consiguiente se hunde todo el edificio de nuestra ciencia. Dad á un hombre por medio del discurso la demostracion de la existencia de Dios, y pedidle que prescindiendo del punto de partida, y fijándose solo en la idea de lo infinito explique la creacion, no solo en su

posibilidad sino en su realidad, no lo podrá verificar. Con solo prescindir de lo finito se hunde todo su discurso, sin que ningun esfuerzo sea bastante á evitarlo; se halla en el caso de un arquitecto á quien, habiendo construido una soberbia cúpula, se le exigiese que la sostuviera, quitando el cimiento al edificio.

[68.] Tómese una verdad real cualquiera, el hecho mas seguro, mas cierto para nosotros; nada se puede sacar de él si no se le fecunda con verdades ideales. Yo existo, yo pienso, yo siento. Hé aqui hechos indudables; pero ¿qué puede deducir de ellos la ciencia? nada: son hechos particulares, contingentes, cuya existencia ó no existencia, no afecta á los demás hechos ni alcanza al mundo de las ideas.

Estas verdades son de puro sentimiento; en sí solas nada tienen que ver con el órden científico, y solo se elevan hasta él, cuando se las combina con verdades ideales. Descartes, al consignar el hecho del pensamiento y de la existencia, pasaba sin advertirlo, del órden real al órden ideal, forzado por su propósito de levantar el edificio científico. _Yo pienso_, decia; si se hubiese limitado á esto, se habria reducido su filosofía á una simple intuicion de su conciencia; pero queria hacer algo mas, queria discurrir, y por necesidad echaba mano de una verdad ideal: _Lo que piensa existe_. Así fecundaba el hecho individual, contingente, con la verdad universal y necesaria; y como habia menester una regla para conducirse en adelante, la buscaba en la legitimidad de la evidencia de las ideas. Por donde se echa de ver como este filósofo, que con tanto afan buscaba la unidad, se encontraba desde luego con la triplicidad: _un hecho, una verdad objetiva, un criterio_. Un hecho en la conciencia del _yo_; una verdad objetiva en la relacion necesaria del pensamiento con la existencia; un criterio, en la legitimidad de la evidencia de las ideas.

Se puede desafiar á todos los filósofos del mundo á que discurran sobre un hecho cualquiera sin el auxilio de las verdades ideales. La esterilidad que hemos encontrado en el hecho de la _conciencia_, se hallará en todos los demás. Esto no es una conjetura, es una demostracion rigurosa. Solo una existencia contiene la razon de todas las demás; en no conociéndola pues de una manera inmediata, intuitiva, nos es imposible encontrar una verdad real orígen de todas las otras.

[69.] Aun suponiendo que en el órden de la creacion hubiese un hecho primitivo de tal naturaleza que todo el universo no fuera mas que un simple desarrollo suyo, tampoco habriamos encontrado la verdad real, fuente de toda ciencia; pues con esto nada adelantaríamos con respecto al mundo de la posibilidad, es decir, al órden ideal, infinitamente mayor que el de las existencias infinitas.

Supongamos que el progreso de las ciencias naturales conduzca al descubrimiento de una ley simple, única, que presida al desarrollo de

todas las demás, y cuya aplicacion, variada segun las circunstancias, sea suficiente para dar razon de todos los fenómenos que ahora se reducen á muchas y muy complicadas. Este seria sin duda un adelanto inmenso en las ciencias que tienen por objeto el mundo visible; ¿pero qué sabríamos por esto del mundo de las inteligencias? ¿qué del mundo de la posibilidad? (VI).

CAPÍTULO VII.

ESTERILIDAD DE LA FILOSOFÍA DEL _yo_ PARA PRODUCIR LA CIENCIA TRASCENDENTAL.

[70.] El testimonio de la conciencia es seguro, irresistible, pero nada tiene que ver con el de la evidencia. Aquel tiene por objeto un hecho particular y contingente, este una verdad necesaria. Que yo pienso ahora, es absolutamente cierto para mí; pero este pensar mio no es una verdad necesaria sino muy contingente, ya que podia muy bien suceder que jamás hubiese pensado ni existido; es un hecho puramente individual, pues no sale de mí, y su existencia y no existencia en nada afecta las verdades universales.

La conciencia es un áncora nó un faro; basta para evitar el naufragio de la inteligencia, nó para indicarle el derrotero. En los asaltos de la duda universal, ahí está la conciencia que no deja perecer; pero si le pedís que os dirija, os presenta hechos particulares, nada mas.

Estos hechos no tienen un valor científico sino cuando se objetivan, permítaseme la expresion; ó bien cuando reflexionando sobre ellos el espíritu, los baña con la luz de las verdades necesarias.

Yo pienso; yo siento; yo soy libre; hé aquí hechos; pero ¿qué sacais de ellos por sí solos? nada. Para fecundarlos es necesario que los tomeis como una especie de materia de las ideas universales. El pensamiento se inmoviliza, se hiela, si no le haceis andar con el impulso de estas ideas; la sensacion os es comun con los brutos; y la libertad carece de objeto, de vida, si no hay combinacion de motivos presentados por la razon.

[71.] Aquí se encuentra la causa de la oscuridad y esterilidad de la filosofía alemana, desde Fichte. Kant, se fijaba en el sujeto, pero sin destruir la objetividad en el mundo interior; y por esto su filosofía, si bien contiene muchos errores, ofrece al entendimiento algunos puntos luminosos; pero fué mas allá, se colocó en el _yo_, no sirviéndose de la objetividad sino en cuanto le era necesaria para establecerse mas hondamente en un simple hecho de conciencia; así no

encontró mas que regiones tenebrosas ó contradicciones.

La inteligencia de hombres de talento se ha fatigado en vano para hacer brotar un rayo de luz de un punto condenado á la oscuridad. El _yo_ se manifiesta á sí mismo por sus actos; y para ser concebido de sí propio no disfruta de ningun privilegio sobre los seres distintos de él, sino el de presentar inmediatamente los hechos que pueden conducir á su conocimiento. ¿Qué sabria el alma de sí misma, si no sintiera su pensamiento, su voluntad, y el ejercicio de todas sus facultades? ¿Cómo discurre sobre su propia naturaleza sino fundándose en lo que le suministra el testimonio de sus actos? El _yo_ pues no es visto por sí propio intuitivamente; no se ofrece á sus mismos ojos, sino mediantamente, esto es por sus propios actos; es decir que en cuanto á ser conocido, se halla en un caso semejante al de los seres externos, que lo son por los efectos que nos causan.

El _yo_ considerando en sí, no es un punto luminoso; es un sustentáculo para el edificio de la razon; mas nó la regla para construirle. La verdadera luz se halla en la objetividad; pues en ella está propiamente el blanco del conocimiento. El _yo_ no puede ni ser conocido, ni pensado de ninguna manera, sino en cuanto se toma á sí mismo por objeto, y por consiguiente en cuanto se coloca en la línea de los demás seres, para sujetarse á la actividad intelectual que solo obra en fuerza de las verdades objetivas.

[72.] La inteligencia no se concibe sin objetos al menos internos; y estos objetos serán estériles, si el entendimiento no concibe en ellos relaciones y por consiguiente verdades. Estas verdades, no tendrán ningun enlace, serán hechos sueltos, si no entrañan alguna necesidad; y aun las relaciones que se refieran á hechos particulares suministrados por la experiencia, no serán susceptibles de ninguna combinacion, si al menos condicionalmente, no incluyen algo de necesario. El brillo de la luz en el aposento en que escribo es en sí un hecho particular y contingente; y la ciencia como tal, no puede ocuparse de él, sino sujetando el movimiento de la luz á leyes geométricas, es decir á verdades necesarias.

Luego el _yo_ en sí mismo, como sujeto, no es punto de partida para la ciencia, aunque sea un punto de apoyo. Lo individual no sirve para lo universal, ni lo contingente para lo necesario. La ciencia del individuo A, es cierto que no existiria si el individuo A no existiese; pero esta ciencia que necesita del _yo_ individual, no es la ciencia propiamente dicha, sino el conjunto de actos individuales con que el individuo percibe la ciencia. Mas lo percibido no es esto; lo percibido es comun á todas las inteligencias; no necesita de este ó aquel individuo; el fondo de verdades que constituyen la ciencia no ha nacido de aquel conjunto de actos individuales, hechos contingentes que se pierden cual gotas imperceptibles en el océano de la inteligencias.

¿Cómo se quiere pues fundar la ciencia sobre el simple _yo_ subjetivo? ¿Cómo de este _yo_ se quiere hacer brotar el objeto? El hecho de la conciencia nada tiene que ver con la ciencia, sino en cuanto ofrece hechos á los cuales se pueden aplicar los principios objetivos, universales, necesarios, independientes de toda individualidad finita, que constituyen el patrimonio de la razon humana, pero que no han menester la existencia de ningun hombre.

[73.] Analícense cuanto se quiera los hechos de la conciencia, jamás se encontrará en ellos uno que pueda engendrar la luz científica. Aquel acto será ó una percepcion directa ó refleja. Si es directa, su valor no es subjetivo sino objetivo; no es el acto lo que funda la ciencia, sino la verdad percibida, no el sujeto sino el objeto, no el _yo_ sino lo visto por el _yo_. Si el acto es reflejo, supone otro acto anterior, á saber, el objeto de la reflexion; no es pues aquel el primitivo sino este.

La combinacion del acto directo con el reflejo, tampoco sirve para nada científico, sino en cuanto se somete á las verdades necesarias, objetivas, independientes del _yo_. ¿Qué es un acto individualmente considerado? un fenómeno interior. Y ¿qué nos enseña este fenómeno separado de las verdades objetivas? nada. El fenómeno representa algo en la ciencia, en cuanto es considerado bajo las ideas generales, de ser, de causa, de efecto, de principio ó de producto de actividad, de modificacion, de sus relaciones con su sujeto que es el _substratum_ de otros actos semejantes; es decir cuando es considerado como un caso particular, comprendido en las ideas generales, como un fenómeno contingente, apreciable con el auxilio de las verdades necesarias, como un hecho esperimental, al cual se aplica una teoría.

El acto reflejo no es mas que el conocimiento de un conocimiento, ó sentimiento, ó de algun fenómeno interior sea cual fuere; y así toda reflexion sobre la conciencia presupone acto anterior directo. Este acto directo no tiene por objeto el _yo_; luego el conocimiento no tiene por principio fundamental el _yo_, sino como una condicion necesaria (pues no puede haber pensamiento sin sujeto pensante), mas nó como objeto conocido.

[74.] Estas consideraciones derriban por su cimiento el sistema de Fichte y de cuantos toman el _yo_ humano por punto de partida en la carrera de las ciencias. El _yo_ en sí mismo, no se nos presenta; lo que conocemos de él lo sabemos por sus actos, y en esto participa de una calidad de los demás objetos, que no nos ofrecen inmediatamente su esencia sino lo que de ella emana, por la actividad con que obran sobre nosotros.

De esta manera nos elevamos por raciocinio al conocimiento de las

cosas mismas, guiados por las verdades objetivas y necesarias, que son la ley de nuestro entendimiento, el tipo de las relaciones de los seres, y por tanto una regla segura para juzgar de ellos. ¿Qué sabemos de nuestro espíritu? que es simple: ¿y esto, cómo lo sabemos? porque piensa, y lo compuesto, lo múltiplo, no puede pensar. Hé aquí como conocemos el _yo_. La conciencia nos manifiesta su actividad pensadora; esta es la materia suministrada por el hecho; pero luego viene el principio, la verdad objetiva, iluminando el hecho, mostrando la repugnancia entre el pensamiento y la composicion, el enlace necesario entre la simplicidad y la conciencia.

Si bien se observa, este raciocinio se aplica no solo al _yo_, sino á todo ser que piense; y así es que la misma demostracion la extendemos á todos; el _yo_ pues que la aplica no crea esta verdad, solo la conoce, y se conoce á sí propio como un caso particular comprendido en la regla general.

[75.] El pretender que del _yo_ subjetivo surja la verdad, es comenzar por suponer al _yo_ un ser absoluto, infinito, orígen de todas las verdades, y razon de todos los seres: lo que equivale á comenzar la filosofía divinizando el entendimiento del hombre. Y como á esta divinizacion no tiene mas derecho un individuo que otro, el admitirla equivale á establecer el panteismo racional, que como veremos en su lugar, dista poco ó nada del panteismo absoluto.

Suponiendo que las razones individuales no son mas que fenómenos de la razon única y absoluta; y que por tanto lo que llamamos espíritus, no son verdaderas substancias, sino simples modificaciones de un espíritu único, y las conciencias particulares meras apariciones de la conciencia universal, se concibe por qué se busca en el _yo_ la fuente de toda verdad, y se interroga á la conciencia propia como una especie de oráculo por el cual habla la conciencia universal. Pero la dificultad está en que la suposicion es gratuita: y que tratándose de buscar la razon de todas las verdades, se principia por establecer la mas incomprensible y repugnante de las proposiciones. ¿Quién es capaz de persuadirnos que nuestras conciencias no son mas que una modificacion de una tercera? ¿Quién nos hará creer que eso que llamamos el _yo_, es comun á todos los hombres, á todos los seres inteligentes, y que no hay mas diferencia que la de modificaciones de un ser absoluto? Este ser absoluto, ¿por qué no tiene conciencia de todas las conciencias que comprende? ¿Por qué ignora lo que encierra en sí, lo que le modifica? ¿Por qué se cree múltiplo si es uno? ¿Dónde está el lazo de tanta multiplicidad? ¿Las conciencias particulares, tendrán su unidad, su vínculo de todo lo que les acontece, á pesar de no ser mas que modificaciones; y este vínculo, esta unidad, faltarán á la substancia que ellas modifican?

[76.] Como quiera, aun con la suposicion del panteismo, nada adelantan

en sus pretensiones los amigos de la filosofía del _yo_. Con su panteismo, legitiman por decirlo así su pretension, mas no logran lo que pretenden. Se llaman á sí mismos dioses; y así tienen razon en que en ellos está la fuente de verdad; pero como en su conciencia no hay mas que una aparicion de su divinidad, una sola fase del astro luminoso, no pueden ver en ella otra cosa que lo que se les presenta; y su divinidad se encuentra sujeta á ciertas leyes que la imposibilitan para dar la luz que la filosofía le pide.

[77.] Si interrogamos nuestra conciencia sobre las verdades necesarias, notaremos que lejos de pretender ó fundarlas ó crearlas, las conoce, las confiesa independientes de sí misma. Pensemos en esta proposicion: «es imposible que á un mismo tiempo, una cosa sea y no sea» y preguntémonos si la verdad de ella nace de nuestro pensamiento; desde luego la conciencia misma responde que no. Antes de que mi conciencia existiera, la proposicion era verdad; si yo no existiese ahora, seria tambien verdad; cuando no pienso en ella, es tambien verdad; el _yo_ no es mas que un ojo que contempla el sol, pero que no es necesario para la existencia del sol.

[78.] Otra consideracion hay que demuestra la esterilidad de toda filosofía que busque en el solo _yo_ el orígen único y universal de los conocimientos humanos. Todo conocimiento exige un objeto; el conocimiento puramente subjetivo es inconcebible; aun suponiendo identidad entre el sujeto y el objeto, se necesita la dualidad de relacion, real ó concebida; es decir que el sujeto en cuanto conocido, esté en cierta oposicion al menos concebida, con el mismo sujeto en cuanto conoce. Ahora bien; ¿cuál es el objeto en el acto primitivo que se busca? Es el _no yo_? Entonces la filosofía del _yo_ entra en el cauce de las demás filosofías: pues en este _no yo_ están las verdades objetivas, ¿Es el _yo_? Entonces preguntaremos, si es el _yo_ en sí, ó en sus actos; si es el _yo_ en sus actos, entonces la filosofía del _yo_ se reduce á un análisis ideológico, nada tiene de característico; si es el _yo_ en sí, diremos que este no es conocido intuitivamente; y que menos que nadie pueden pretender á esta intuicion, los que le llaman el _absoluto_. Para ellos mas que para los otros, es el _yo_ un abismo tenebroso. En vano os inclinais sobre este abismo y gritais para evocar la verdad; el sordo ruido que os llega á los oidos es el eco de vuestra voz misma, son vuestras palabras que la honda cavidad os devuelve mas ahuecadas y misteriosas.

[79.] Entre estos filósofos que se pierden en vanas cavilaciones, descuella el autor de la _Doctrina de la ciencia_, Fichte, de cuyo sistema ha dicho con mucha gracia Madama de Stael, que se parece algun tanto al dispertar de la estatua de Pigmalion, que tocándose alternativamente á sí misma y á la piedra sobre que está sentada, dice: soy yo, no soy yo.

Fichte comienza su obra titulada _Doctrina de la ciencia_, diciendo que se propone buscar el principio mas absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. Hé aquí un método erróneo; se comienza por suponer lo que se ignora, la unidad del principio, y ni aun se sospecha que en la basa del conocimiento humano puede haber una verdadera multiplicidad. Yo creo que la puede haber y la hay en efecto, que las fuentes de nuestro conocimiento son varias, de órdenes diversos, y que no es posible llegar á la unidad, sino saliéndose del hombre y remontándose á Dios. Lo repito, hay aqui una equivocacion en que se ha incurrido con demasiada generalidad, resultando de ella el fatigar inútilmente los espíritus investigadores, y arrojarlos á sistemas extravagantes.

Pocos filósofos habrán hecho un esfuerzo mayor que Fichte para llegar á este principio absoluto. ¿Y qué consiguió? Lo diré francamente; nada: ó repite el principio de Descartes, ó se entretiene en un juego de palabras. Lástima da el verle forcejar con tal ahinco y con tan poco resultado. Ruego al lector que tenga paciencia para seguirme en el exámen de la doctrina del filósofo aleman, no con la esperanza de adquirir una luz que le guie en los senderos de la filosofía, sino para poder juzgar con conocimiento de causa, doctrinas que tanto ruido meten en el mundo.

«Si este principio, dice Fichte, es verdaderamente el mas absoluto, no podrá ser ni definido ni demostrado. Deberá expresar el acto que no se presenta ni puede presentarse entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia; por el contrario, sobre él descansa toda conciencia, y solo él la hace posible (1.° parte § 1.).«

Sin ningun antecedente, sin ninguna razon, sin tomarse siquiera la pena de indicar en qué se funda, asegura Fichte que el primer principio deberá expresar un acto. ¿Por qué no podria ser una verdad objetiva? esto merecia cuando menos algun exámen, ya que todas las escuelas anteriores, incluso la de Descartes, no habian colocado el primer principio entre los actos, sino entre las verdades objetivas. El mismo Descartes al consignar el hecho del pensamiento y de la existencia, echa mano de una verdad objetiva. «Lo que piensa existe» ó en otros términos: «Lo que no existe, no puede pensar.»

[80.] La observacion que precede, señala uno de los vicios radicales de la doctrina de Fichte y otros filósofos alemanes, que dan á la filosofía subjetiva, ó del sujeto, una importancia que no merece. Ellos acusan á los demás de hacer con demasiada facilidad la transicion del sujeto al objeto, y olvidan que al propio tiempo ellos pasan del pensamiento objetivo al sujeto puro, sin ninguna razon ni título que los autorice. Ateniéndonos al citado pasaje de Fichte, ¿qué será un acto que no se presenta, ni se puede presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia? El principio buscado,

por ser absoluto, no se exime de ser conocido, pues si no lo conocemos, mal podremos afirmar que es absoluto; y si no se presenta ni se puede presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, ni es, ni puede ser conocido. El hombre no conoce lo que no se presenta en su conciencia.

El principio absoluto en que toda conciencia descansa y que la hace posible, pertenece ó nó á la conciencia. Si lo primero, sufre todas las dificultades que afectan á los demás actos de la conciencia; si lo segundo, no puede ser objeto de observacion, y por consiguiente nada sabemos de él.

Para llegar al acto primitivo, separando del mismo todo lo que no le pertenece realmente, confiesa Fichte que es necesario suponer valederas las reglas de toda reflexion, y partir de una proposicion cualquiera de las muchas que se podrian escoger entre aquellas que todo el mundo concede sin ningun reparo. «Concediéndosenos esta proposicion, dice, se nos debe conceder al mismo tiempo como acto, lo que queremos poner como principio de la ciencia del conocimiento; y el resultado de la reflexion debe ser que este acto nos sea concedido como principio, junto con la proposicion. Ponemos un hecho cualquiera de la conciencia empírica, y quitamos de él una tras otra todas las determinaciones empíricas, hasta que se reduzca á toda su pureza, sin contener mas que lo que el pensamiento no puede absolutamente excluir y de lo que nada puede quitar; (ibid.).»

Se ve por estas palabras que el filósofo aleman se proponia elevarse á un acto de conciencia enteramente puro, sin ninguna determinacion. Esto es imposible: ó Fichte toma el acto en un sentido muy lato, entendiendo por él el _substratum_ de toda conciencia, en cuyo caso no hace mas que expresar en otros términos la idea de substancia; ó habla de un acto propiamente dicho, esto es, de un ejercicio cualquiera de esa actividad, de esa espontaneidad que sentimos dentro de nosotros; y en este concepto el acto de conciencia no puede estar libre de toda determinacion so pena de destruir su individualidad y su existencia. No se piensa sin pensar algo; no se quiere sin querer algo; no se siente sin sentir algo; no se reflexiona sobre los actos internos, sin que la reflexion se fije en algo. En todo acto de conciencia hay determinacion: un acto del todo puro, abstraido de todo, enteramente indeterminado, es imposible, absolutamente imposible; ya subjetivamente, porque el acto de conciencia aun considerado en el sujeto, exige una determinacion; ya objetivamente, porque un acto semejante es inconcebible como individual, y por tanto como existente, pues que nada determinado ofrece al espíritu.

[81.] El acto indeterminado de Fichte no es mas que la idea de acto en general; el filósofo aleman creyó haber hecho un gran descubrimiento cuando en el fondo no concebia otra cosa que el principio de los actos, es decir la idea de la substancia aplicada á ese ser activo

cuya existencia nos atestigua la conciencia misma.

Si he de decir ingenuamente lo que pienso, séame permitido manifestar que en mi concepto Fichte con todo el alambicar de su análisis, no ha hecho adelantar un solo paso á la filosofía en la investigacion del primer principio. Por lo dicho hasta aquí se echa de ver que es muy fácil detenerle con solo pedirle cuenta de las suposiciones que hace desde la primera página de su libro. Sin embargo, para proceder en la impugnacion con cumplida lealtad, no quiero extractar sus ideas, sino dejarle que las explique él mismo.

«Todo el mundo concede la proposicion: A es A, así como que A = A, porque esto es lo que significa la cópula lógica, y esto es admitido sin reflexion alguna como completamente cierto. Si alguno pidiese la demostracion, nadie pensaria en dársela sino que se sostendria que esta proposicion es cierta absolutamente, es decir, sin razon alguna mas desarrollada. Procediendo así incontestablemente con el asentimiento general, nos atribuimos el derecho de poner alguna cosa absolutamente.»

«Al afirmar que la proposicion precedente es cierta en sí, no se pone la existencia de A. La proposicion A es A, no equivale á esta A es, ó hay un A. (_Ser,_ puesto sin predicado, tiene un significado muy distinto de _ser_ con predicado, segun veremos despues). Si se admite que A designa un espacio comprendido entre dos rectas, la proposicion permanece exacta, aun cuando en este caso la proposicion A es, sea de una falsedad evidente. Lo que se pone es, que si A es, A es así. La cuestion no está en si A es ó nó; se trata aquí nó del contenido de la proposicion, sino únicamente de su forma; nó de un objeto del cual se sepa algo, sino de lo que se sabe de todo objeto sea el que fuere.»

«De la certeza absoluta de la proposicion precedente resulta que entre el _si_ y el _así_ hay una relacion necesaria: ella es la que está puesta absolutamente y sin otro fundamento; á esta relacion necesaria la llamo previsoriamente X.»

Todo este aparato de análisis no significa mas de lo que sabe un estudiante de lógica; esto es, que en toda proposicion la cópula, ó el verbo _ser_, no significa la existencia del sujeto, sino su relacion con el predicado; para decirnos una cosa tan sencilla no eran necesarias tantas palabras, ni tan afectados esfuerzos de entendimiento, mucho menos tratándose de una proposicion idéntica. Pero tengamos paciencia para continuar oyendo al filósofo aleman.

«¿Este A es ó no es? nada hay decidido todavía sobre el particular; se presenta pues la siguiente cuestion, bajo qué condicion A es?

«En cuanto á X ella está en el _yo_ y es puesta por el _yo_; porque el _yo_ es quien juzga en la proposicion expresada y hasta juzga con verdad, con arreglo á X como una ley; por consiguiente X es dada al

_yo_; y siendo puesta absolutamente y sin otro fundamento, debe ser dada al _yo_ por el _yo_ mismo.»

[82.] A qué se reduce toda esa algarabia? hélo aquí traducido al lenguaje comun; en las proposiciones de identidad ó igualdad, hay una relacion, el espíritu la conoce, la juzga y falla sobre lo demás con arreglo á ella. Esta relacion es dada á nuestro espíritu, en las proposiciones idénticas no necesitamos de ninguna prueba para el asenso. Todo esto es muy verdadero, muy claro, muy sencillo; pero cuando Fichte añade que esta relacion debe ser dada al _yo_ por el mismo _yo_, afirma lo que no sabe ni puede saber. ¿Quién le ha dicho que las verdades objetivas nos vienen de nosotros mismos? ¿tan ligeramente, de una sola plumada, se resuelve una de las principales cuestiones de la filosofía, cual es la del orígen de la verdad? nos ha definido por ventura el _yo_? nos ha dado de él alguna idea? Sus palabras ó no significan nada ó expresan lo siguiente. Juzgo de una relacion; este juicio está en mí; esta relacion como conocida, y prescindiendo de su existencia real, está en mí; todo lo cual se reduce á lo mismo que con mas sencillez y naturalidad dijo Descartes: «Yo pienso, luego existo.»

[83.] Examinando detenidamente las palabras de Fichte se ve con toda claridad que nada mas adelantaba sobre lo dicho por el filósofo francés. «No sabemos, continúa, si A está puesto, ni cómo lo es; pero debiendo X expresar una relacion entre un poner desconocido de A y un poner absoluto del mismo A, en tanto por lo menos que la relacion es puesta, A existe en el _yo_, y está puesto por el _yo_, lo mismo que X. X no es posible sino relativamente á un A; es así que X es realmente puesta en el _yo_; luego A debe estar puesto en el _yo_, si en él se encuentra la X.» ¡Qué lenguaje mas embrollado y misterioso para decir cosas muy comunes! ¡cuán grande parece Descartes al lado de Fichte! Ambos comienzan su filosofía por el hecho de conciencia que revela la existencia. El uno expresa lo que piensa con claridad, con sencillez, en un lenguaje que todo el mundo entiende y no puede menos de entender; y el otro para hacer como que inventa, para no manifestarse discípulo de nadie, se envuelve en una nube misteriosa, rodeada de tinieblas, y desde allí con voz ahuecada pronuncia sus oráculos. Descartes dice: «yo pienso, de esto no puedo dudar, es un hecho que me atestigua mi sentido íntimo; nada puede pensar sin existir; luego yo existo.» Esto es claro, es sencillo, ingenuo, esto manifiesta un verdadero filósofo, un hombre sin afectacion ni pretensiones. El otro dice: «déseme una proposicion cualquiera, por ejemplo A es A» explica en seguida que en las proposiciones el verbo ser no expresa la existencia absoluta del sujeto, sino su relacion con el predicado; todo con un aparato de doctrina, que cansa por su forma y hace reir por su esterilidad; ¿y para qué? para decirnos que A está en el _yo_ porque la relacion del predicado con el sujeto ó sea la X, no es posible sino en un ser, pues que A significa un ser cualquiera.

Pongamos en parangon los dos silogismos. Descartes dice: «nada puede pensar sin existir, es así que yo pienso, luego existo.» Fichte dice literalmente lo que sigue: «X no es posible sino relativamente á un A; es así que X es realmente puesto en el _yo_; luego A debe estar puesto en el _yo_.» ¿Cuál es en el fondo la diferencia? ninguna, ¿Cuál es en la forma? la que va del lenguaje de un hombre sencillo á un hombre vano.

Repito que en el fondo los silogismos no son diferentes. La mayor de Descartes es: «nada puede pensar sin existir.» No la prueba, y confiesa que no se puede probar. La mayor de Fichte es: «X no es posible sino relativamente á un A» ó en otros términos: una relacion de un predicado con un sujeto, en cuanto conocida, no es posible sin un ser que conozca. «Debiendo X expresar una relacion entre un _poner_ desconocido de A, y un _poner_ absoluto del mismo A, en tanto por lo menos que _esta relacion es puesta_» es decir en tanto que es conocida. ¿Y cómo prueba Fichte que un _poner_ relativo, supone un _poner_ absoluto, esto es, un sujeto en que se _ponga_? Lo mismo que Descartes: de ninguna manera. No hay A relativo, si no le hay absoluto; nada puede pensar sin existir; esto es claro, es evidente, y ni Descartes ni Fichte van mas allá.

La menor de Descartes es esta: yo pienso; la prueba de esta menor no la da el filósofo, se refiere al sentido íntimo y de allí confiesa que no puede pasar. La menor de Fichte, es la siguiente: X es realmente puesta en el _yo_, lo que equivale á decir, la relacion del predicado con el sujeto es realmente conocida por el _yo_; y como la proposicion podia ser escogida á arbitrio segun el mismo Fichte, siendo indiferente la una ó la otra, decir la relacion del predicado con el sujeto es conocida por el _yo_, es lo mismo que decir una relacion cualquiera es conocida por el _yo_, lo que podia expresarse en términos mas claros: _yo_ pienso.

[84.] Y nótese bien; si hay aquí alguna diferencia, toda la ventaja está de parte del filósofo francés. Descartes entiende por pensamiento todo fenómeno interno de que tenemos conciencia. Para consignar este hecho, no necesita analizar proposiciones, ni confundir el entendimiento, cuando cabalmente es menester mas claridad y precision. Para llegar al mismo hecho Fichte da largos rodeos, Descartes lo señala con el dedo, y dice: aquí está. Lo primero es propio del sofista, lo segundo del genio.

Estas formas del filósofo aleman aunque poco á propósito para ilustrar la ciencia, no tendrian otro inconveniente que el de fatigar al lector, si se las limitase á lo que hemos visto hasta aquí; pero desgraciadamente, ese _yo_ misterioso que se nos hace aparecer en el vestíbulo mismo de la ciencia, y que á los ojos de la sana razon, no es ni puede ser otra cosa que lo que fué para Descartes, á saber, el espíritu humano que conoce su existencia por su propio pensamiento, va

dilatándose en manos de Fichte como una sombra gigantesca, que comenzando por un punto acaba por ocultar su cabeza en el cielo y sus pies en el abismo. Ese _yo_ sujeto absoluto, es luego un ser que existe simplemente porque se pone á sí mismo; es un ser que se crea á sí propio, que lo absorbe todo, que lo es todo, que se revela en la conciencia humana como en una de las infinitas fases que comparten la existencia infinita.

Basta la presente indicacion para dar á conocer las tendencias del sistema de Fichte. Tratándose de la certeza y de sus fundamentos no seria oportuno adelantar lo que pienso decir largamente en el lugar que corresponde, al exponer la idea de sustancia y refutar el panteismo.

Este es uno de los graves errores de la filosofía de nuestra época; en todas partes, y bajo todos los aspectos, es menester combatirle; y para hacerlo con fruto conviene detenerle en sus primeros pasos. Por esto, he examinado con detencion la reflexion fundamental de Fichte en su _Doctrina de la ciencia_; despojándola de la importancia que el filósofo pretende atribuirle para establecer sobre ella una ciencia trascendental, pues que se lisonjea de poder determinar el principio absolutamente incondicional de todos los conocimientos humanos (VII).

CAPÍTULO VIII.

LA IDENTIDAD UNIVERSAL.

[85.] Para dar unidad á la ciencia apelan algunos á la identidad universal; pero esto no es encontrar la unidad, sino refugiarse en el caos.

Por de pronto la identidad universal, cuando no fuese absurda, es una hipótesis destituida de fundamento. Excepto la unidad de la conciencia, nada encontramos en nosotros que sea uno: muchedumbre de ideas, de percepciones, de juicios, de actos de voluntad, de impresiones las mas varias; esto es lo que sentimos en nosotros; multitud en los seres que nos rodean ó si se quiere en las apariencias; esto es lo que experimentamos con relacion á los objetos externos. ¿Dónde están pues la unidad y la identidad, si no se las encuentra ni en nosotros, ni fuera de nosotros?

[86.] Si se dice que todo cuanto se nos ofrece no son mas que fenómenos, y que no alcanzamos á la realidad, á la unidad idéntica y absoluta que se oculta debajo de ellos, se puede replicar con el

siguiente dilema: ó nuestra experiencia se limita á los fenómenos, ó llega á la naturaleza misma de las cosas; si lo primero, no podemos saber lo que bajo los fenómenos se esconde, y la unidad idéntica y absoluta nos será desconocida; si lo segundo, luego la naturaleza no es una sino múltipla, pues que encontramos por todas partes la multiplicidad.

[87.] Es curioso observar la ligereza con que hombres escépticos en las cosas mas sencillas, se convierten de repente en dogmáticos, precisamente al llegar al punto donde mas motivos se ofrecen de duda. Para ellos el mundo exterior es ó una pura apariencia, ó un ser que nada tiene de semejante á lo que se figura el linaje humano; el criterio de la evidencia, el del sentido comun, el del testimonio de los sentidos son de escasa importancia para obligar al asenso; solo el vulgo debe contentarse con fundamentos tan ligeros: el filósofo necesita otros mucho mas robustos. Pero, ¡cosa singular! el mismo filósofo que llamaba á la realidad apariencia engañosa, que veia oscuro lo que el humano linaje considera claro, tan pronto como sale del mundo fenomenal y llega á las regiones de lo absoluto, se encuentra alumbrado por un resplandor misterioso, no necesita discurrir, sino que por una intuicion purísima ve lo incondicional, lo infinito, lo único, en que se refunde todo lo múltiplo, la gran realidad cimiento de todos los fenómenos, el gran todo que en su seno tiene la variedad de todas las existencias, que lo reasume todo, que lo absorbe todo en la mas perfecta identidad; fija la mirada del filósofo en aquel foco de luz y de vida, ve desarrollarse como en inmensas oleadas el piélago de la existencia, y así explica lo vario por lo uno, lo compuesto por lo simple, lo finito por lo infinito. Para estos prodigios no ha menester salir de sí propio, le basta ir destruyendo todo lo _empírico_, remontarse hasta el acto puro, por senderos misteriosos á todos desconocidos menos á él. Ese _yo_ que se creyera una existencia fugaz, dependiente de otra existencia superior, se asombra al descubrirse tan grande; en sí encuentra el orígen de todos los seres, ó por mejor decir el ser único del cual todos los demás son modificaciones fenomenales; él es el universo mismo que por un desarrollo gradual ha llegado á tener conciencia de sí propio; todo lo que contempla fuera de sí y que á primera vista le parece distinto, no es mas que él mismo, no es mas que un reflejo de sí propio, que se presenta á sus ojos y se desenvuelve bajo mil formas como un soberbio panorama.

¿Creerán los lectores que finjo un sistema para tener el gusto de combatirle? nada de eso: la doctrina que se acaba de exponer es la doctrina de Schelling.

[88.] Una de las causas de este error es la oscuridad del problema del conocimiento. El conocer es una accion inmanente y al propio tiempo relativa á un objeto externo, exceptuando los casos en que el ser

inteligente se toma por objeto á sí propio con un acto reflejo. Para conocer una verdad sea la que fuere, el espíritu no sale de sí mismo; su accion no se ejerce fuera de sí mismo: la conciencia íntima le está diciendo que permanece en sí y que su actividad se desenvuelve dentro de sí.

Esta accion inmanente se extiende á los objetos mas distantes en lugar y tiempo y diferentes en naturaleza. ¿Cómo puede el espíritu ponerse en contacto con ellos? ¿Cómo puede explicarse que estén conformes la realidad y la representacion? Sin esta última no hay conocimiento; sin conformidad no hay verdad, el conocimiento es una pura ilusion á que nada corresponde, y el entendimiento humano es continuo juguete de vanas apariencias.

No puede negarse que hay en este problema dificultades gravísimas, quizás insuperables á la ciencia del hombre mientras vive sobre la tierra. Aquí se ofrecen todas las cuestiones ideológicas y psicológicas que han ocupado á los metafísicos mas eminentes. Pero como quiera que no es mi ánimo adelantar discusiones que pertenecen á otro lugar, me limitaré al punto de vista indicado por la cuestion que examino sobre la certeza y su principio fundamental.

[89.] Que existe la representacion es un hecho atestiguado por el sentido íntimo; sin ella no hay pensamiento; y la afirmacion _yo pienso_, es, si no el orígen de toda filosofía, al menos su condicion indispensable.

[90.] ¿De dónde viene la representacion? ¿cómo se explica que un ser se ponga en tal comunicacion con los demás, y no por una accion transitiva sino inminente? ¿cómo se explica la conformidad entre la representacion y los objetos? Este misterio, ¿no está indicando que en el fondo de todas las cosas hay unidad, identidad, que el ser que conoce es el mismo ser conocido que se aparece á sí propio bajo distinta forma, y que todo lo que llamamos realidades no son mas que fenómenos de un mismo ser siempre idéntico, infinitamente activo, que desenvuelve sus fuerzas en sentidos varios, constituyendo con su desarrollo ese conjunto que llamamos universo? Nó: no es así, no puede ser así, esto es un absurdo que la razon mas estraviada no alcanza á devorar; este es un recurso tan desesperado como impotente para explicar un misterio si se quiere, pero mil veces menos oscuro que el sistema con que se le pretende aclarar.

[91.] La identidad universal nada explica, mas bien confunde; no disipa la dificultad, la robustece, la hace insoluble. Es cierto que no es fácil dar razon del modo con que se ofrece al espíritu la representacion de cosas distintas de él; pero no es mas fácil el darla de cómo el espíritu puede tener representacion de sí propio. Si hay

unidad, sí hay completa identidad, entre el sujeto y el objeto, ¿cómo es que los dos se nos ofrecen cual cosas distintas? de la unidad ¿cómo sale esta dualidad? de la identidad ¿cómo puede nacer la diversidad?

Es un hecho atestiguado por la experiencia, y no por la experiencia de los objetos exteriores, sino por la del sentido íntimo, por lo mas recóndito de nuestra alma, que en todo conocimiento hay sujeto y objeto, percepcion y cosa percibida, y sin esta diferencia no es posible el conocimiento. Aun cuando por un esfuerzo de reflexion nos tomamos por objetos á nosotros mismos, la dualidad aparece; si no existe la fingimos, pues sin esta ficcion no alcanzamos á pensar.

[92.] Si bien se observa, aun en la reflexion mas íntima y concentrada, la dualidad se halla, no por ficcion como á primera vista pudiera parecer, sino realmente. Cuando la inteligencia se vuelve sobre sí misma, no ve su esencia, pues no le es dada la intuicion directa de sí propia; lo que ve son sus actos, y á estos toma por objeto. Ahora bien; el acto reflexivo no es el mismo acto reflexionado; cuando pienso que pienso, el primer pensar es distinto del segundo, y tan distinto, que el uno sucede al otro, no pudiendo existir el pensar reflexivo, sin que antes haya existido el pensar reflexionado.

[93.] Un profundo análisis de la reflexion confirma lo que se acaba de explicar. ¿Es posible reflexionar sin objeto reflexionado? Es evidente que no. ¿Cuál es este objeto en el caso que nos ocupa? El pensamiento propio; luego este pensamiento ha debido preexistir á la reflexion. Si se supone que no hay necesidad de que se sucedan en diferentes instantes de tiempo, y que la dependencia se salva á pesar de la simultaneidad, todavía queda en pie la fuerza del argumento; dado y no concedido que lo simultaneidad sea posible, no lo es al menos la dependencia, si no hay distincion. La dependencia es una relacion; la relacion supone oposicion de extremos; y esta oposicion trae consigo la distincion.

[94.] Que estos actos son distintos, aun cuando se supongan simultáneos, se puede demostrar todavía de otra manera. Uno de ellos, el reflexionado, puede existir sin el reflexivo. Se piensa continuamente sin pensar en que se piensa; y de toda reflexion sea la que fuere, se puede verificar lo mismo, ya sea no presentándose ella para ocuparse del acto pensado, ya desapareciendo y dejando solo al acto directo: luego estos actos son no solo distintos sino separables; luego la dualidad de sujeto y de objeto existe no solo con respecto al mundo exterior, sino en lo mas íntimo, en lo mas puro de nuestra alma.

[95.] No vale decir que la reflexion no tiene por objeto un acto

determinado, sino el pensamiento en general. Esto es falso en muchos casos, pues no solo pensamos que pensamos, sino que pensamos una cosa determinada. Además, aun cuando la reflexion tenga por objeto algunas veces el pensamiento en general, ni aun entonces la dualidad desaparece: el acto subjetivo es en tal caso un acto individual, que existe en determinado instante de tiempo, y su objeto es el pensamiento en general, es decir, una idea representante de todo pensamiento, una idea que envuelve una especie de recuerdo confuso de todos los actos pasados, ó de eso que se llama actividad, fuerza intelectual. La dualidad existe pues, mas evidente sí cabe, que cuando el objeto es un pensamiento determinado. En un caso se comparaban al menos dos actos individuales; mas en este se compara un acto individual con una idea abstracta, una cosa que existe en un instante de tiempo, con una idea que ó prescinde de él, ó abarca confusamente todo el trascurrido desde la época en que ha comenzado la conciencia del ser que reflexiona.

[96.] Estas razones tienen mucha mas fuerza dirigiéndose contra filósofos que ponen la esencia del espíritu, no en la fuerza de pensar, sino en el pensamiento mismo, que no dan al _yo_ mas existencia de la que nace de su propio conocimiento, afirmando que solo existe porque se _pone_ á sí mismo conociéndose, y que solo existe en cuanto se _pone_, es decir, en cuanto se conoce. Con este sistema no solo existe la dualidad ó mas bien la pluralidad en los actos, sino en el mismo _yo_; porque ese _yo_ es un acto, y los actos se suceden como una serie de fluxiones desenvueltas hasta lo infinito. Así, lejos de salvarse la unidad absoluta, ni la identidad entre el sujeto y el objeto, se establece la pluralidad y multiplicidad en el sujeto mismo; y la misma unidad de conciencia, en peligro de ser rasgada por las cavilaciones filosóficas, tiene que guarecerse á la sombra de la invencible naturaleza.

[97.] Queda probado pues de una manera incontestable, que hay en nosotros una dualidad primitiva entre el sujeto y el objeto; que sin esta no se concibe el conocimiento; y que la representacion misma es una palabra contradictoria, si de un modo ú otro no se admiten en los arcanos de la inteligencia cosas realmente distintas. Permítaseme recordar que de esta distincion hallamos un tipo sublime en el augusto misterio de la Trinidad, dogma fundamental de nuestra sacrosanta religion, cubierto con un velo impenetrable, pero de donde salen torrentes de luz para ilustrar las cuestiones filosóficas mas profundas. Este misterio no es explicado por el débil hombre; pero es para el hombre una explicacion sublime. Asi Platon se apoderó de las vislumbres de aquel arcano como de un tesoro de inmenso valor para las teorías filosóficas; asi los santos padres y los teólogos al esforzarse por aclararle con algunas razones de congruencia, han ilustrado los mas recónditos misterios del pensamiento humano.

[98.] Los sostenedores de la identidad universal á mas de contradecir uno de los hechos primitivos y fundamentales de la conciencia, no adelantan nada para explicar ni el orígen de la representacion intelectual, ni su conformidad con los objetos. Es evidente que ningun hombre posee la intuicion de la naturaleza del _yo_ individual, y mucho menos del ser absoluto que estos filósofos suponen como el _substratum_, de todo lo que existe ó aparece. Sin esta intuicion, no les será posible explicar _à priori_ la representacion de los objetos, ni tampoco la conformidad de estos con aquella. El hecho pues en que se quiere cimentar toda la filosofía, ó no existe, ó nos es desconocido, en ambos casos no puede servir para fundar un sistema.

Si este hecho existiese no se podria presentar á nuestro entendimiento por medio de una enunciacion á que llegásemos por raciocinio. Ha de ser mas bien visto que conocido; ó ha de ocupar el primer lugar ó ninguno. Si empezamos por raciocinar sin tomarle á él por fundamento, estribamos en lo aparente para llegar á lo verdadero; nos valemos de la ilusion para alcanzar la realidad. Así resulta evidentemente del sistema de nuestros adversarios, que, ó la filosofía debe comenzar por la intuicion mas poderosa que imaginarse pueda, ó no le es dable adelantar un paso.

[99.] Las escuelas distinguian entre el principio de ser y el de conocer, _principium essendi et principium cognoscendi_; mas esta distincion no tiene cabida en el sistema filosófico que impugnamos; el ser se confunde con el conocer; lo que existe, existe porque se conoce, y solo existe en cuanto se conoce. Deducir la serie de los conocimientos es desenvolver la serie de la existencia. No hay ni siquiera dos movimientos paralelos, no hay mas que un movimiento; el _yo_ es el universo, el universo es el _yo_; todo cuanto existe es un desarrollo del hecho primitivo, es el mismo hecho que se despliega ofreciendo diferentes formas, extendiéndose como un océano infinito: su lugar es un espacio sin límites, su duracion la eternidad (VIII).

CAPÍTULO IX.

CONTINÚA EL EXÁMEN DEL SISTEMA DE LA IDENTIDAD UNIVERSAL.

[100.] Estos sistemas tan absurdos como funestos, y que bajo formas distintas y por diversos caminos, van á parar al panteismo, encierran no obstante una verdad profunda, que desfigurada por vanas cavilaciones, se presenta como un abismo de tinieblas, cuando en sí es un rayo de vivísima luz.

El espíritu humano busca con el discurso lo mismo á que le impele un instinto intelectual: el modo de reducir la pluralidad á la unidad, de recoger por decirlo así la variedad infinita de las existencias en un punto del cual todas dimanen y en que se confundan. El entendimiento conoce que lo condicional ha de refundirse en lo incondicional, lo relativo en lo absoluto, lo finito en lo infinito, lo múltiplo en lo uno. En esto convienen todas las religiones, todas las escuelas filosóficas. La proclamacion de esta verdad no pertenece á ninguna exclusivamente; se la encuentra en todos los paises del mundo, en los tiempos primitivos, junto á la cuna de la humanidad. Tradicion bella, tradicion sublime, que conservada al través de todas las generaciones, entre el flujo y reflujo de los acontecimientos, nos presenta la idea de la divinidad presidiendo al orígen y al destino del universo.

[101.] Sí: la unidad buscada por los filósofos es la Divinidad misma, es la Divinidad cuya gloria anuncia el firmamento y cuya faz augusta nos aparece en lo interior de nuestra conciencia con resplandor inefable. Sí: ella es la que ilumina y consuela al verdadero filósofo, y ciega y perturba al orgulloso sofista; ella es la que el verdadero filósofo llama Dios, á quien acata y adora en el santuario de su alma, y la que el filósofo insensato apellida el _yo_ con profanacion sacrílega; ella es la que considerada con su personalidad, con su conciencia, con su inteligencia infinita, con su perfectísima libertad, es el cimiento y la cúpula de la religion; ella es la que distinta del mundo le ha sacado de la nada, la que le conserva, le gobierna, le conduce por misteriosos senderos al destino señalado en sus decretos inmutables.

[102.] Hay pues unidad en el mundo; hay unidad en la filosofía; en esto convienen todos; la diferencia está en que unos separan con muchísimo cuidado lo infinito de lo finito, la fuerza creatriz de la cosa creada, la unidad de la multiplicidad, manteniendo la comunicacion necesaria entre la libre voluntad del agente todopoderoso y las existencias finitas, entre la sabiduría de la soberana inteligencia y la ordenada marcha del universo; mientras los otros tocados de una ceguera lamentable, confunden el efecto con la causa, lo finito con lo infinito, lo vario con lo uno; y reproducen en la region de la filosofía el caos de los tiempos primitivos; pero todo en dispersion, todo en confusion espantosa, sin esperanza de reunion ni de órden: la tierra de esos filósofos está vacía, las tinieblas yacen sobre la faz del abismo, mas no hay el espíritu de Dios llevado sobre las aguas para fecundar el caos y hacer que surjan de las sombras y de la muerte piélagos de luz y de vida.

Con los absurdos sistemas excogitados por la vanidad filosófica, nada se aclara; con el sistema de la religion que es al propio tiempo el de la sana filosofía y el de la humanidad entera, todo se explica; el mundo de las inteligencias como el mundo de los cuerpos es para el

espíritu humano un caos desde el momento en que desecha la idea de Dios; ponedla de nuevo, y el órden reaparece.

[103.] Los dos problemas capitales: ¿de dónde nace la representacion intelectual? ¿de dónde su conformidad con los objetos? tienen entre nosotros una explicacion muy sencilla. Nuestro entendimiento aunque limitado, participa de la luz infinita: esta luz no es la que existe en el mismo Dios, es una semejanza comunicada á un ser, criado á imágen del mismo Dios.

Con el auxilio de esta luz resplandecen los objetos á los ojos de nuestro espíritu; ya sea que aquellos estén en comunicacion con este por medios que nos son desconocidos; ya sea que la representacion nos haya sido dada directamente por Dios á la presencia de los objetos.

La conformidad de la representacion con la cosa representada, es un resultado de la veracidad divina. Un Dios infinitamente perfecto no puede complacerse en engañar á sus criaturas. Esta es la teoría de Descartes y Malebranche: pensadores eminentes que no sabian dar un paso en el órden intelectual sin dirigir una mirada al Autor de todas las luces, que no acertaban á escribir una página donde no pusiesen la palabra Dios.

[104.] Como veremos en su lugar, admitia Malebranche que el hombre lo ve todo en Dios mismo, aun en esta vida; pero su sistema lejos de identificar el _yo_ humano con el ser infinito, los distinguia cuidadosamente, no encontrando otro medio para sostener é iluminar al primero que acercarle y unirle al segundo. Basta leer la obra inmortal del insigne metafísico para convencerse de que su sistema no era el de esa intuicion primitiva, purísima, que es un acto despegado de todo empirismo, y que parece salir de las regiones de la individualidad, de esa intuicion del hecho simple, orígen de todas las ideas y de todos los hechos, y en que, uno de los dogmas de nuestra religion; la vision beatífica, parece realizado sobre la tierra, en la region de la filosofía. Estas son pretensiones insensatas, que estaban muy lejos del ánimo y del sistema de Malebranche (IX).

CAPÍTULO X.

EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACION. MÓNADAS DE LEIBNITZ.

[105.] La pretension de encontrar una verdad real en que se funden todas las demás, es sumamente peligrosa, por mas que á primera vista parezca indiferente. El panteismo ó la divinizacion del _yo_, dos

sistemas que en el fondo coinciden, son una consecuencia que difícilmente se evita, si se quiere que toda la ciencia humana nazca de un hecho.

[106.] La verdad real, ó el hecho que serviria de base á toda ciencia, debiera ser percibido inmediatamente. Sin esta inmediacion le faltaria el carácter de orígen y cimiento de las demás verdades; pues que el medio con que le percibiriamos, tendria mas derecho que él al título de verdad primera. Si este hecho mediador fuese causa del otro, es evidente que este último no seria el primero; y si la anterioridad no se refiriese al órden de ser sino de conocer, entonces resultarian las mismas dificultades que tenemos ahora para explicar la transicion del sujeto al objeto, ó sea la legitimidad del medio que nos haría percibir el hecho primitivo.

Siendo necesaria la inmediacion, la union íntima de la inteligencia con el hecho conocido, claro es que como esta inmediacion no la tiene el _yo_ sino para sí mismo y para sus propios actos, el hecho buscado ha de ser el mismo _yo_. Lo que tenemos inmediatamente presente son los hechos de nuestra conciencia; por ellos nos ponemos en comunicacion con lo que es distinto de nosotros mismos. En el caso pues de deberse encontrar un hecho primitivo orígen de todos los demás, este hecho seria el mismo _yo_. En no admitiendo esta consecuencia, es necesario declarar inadmisible la posibilidad de encontrar el hecho fuente de la ciencia trascendental. Hé aquí como las pretensiones filosóficas en apariencia mas inocentes, conducen á resultados funestos.

[107.] Hay aquí un efugio, bien débil por cierto, pero que es bastante especioso para que merezca ser examinado.

El hecho, orígen científico de todos los demás, no es necesario que sea orígen verdadero. Distinguiendo entre el principio de ser y el principio de conocer, parecen quedar salvadas todas las dificultades. Es absurdo, y además contrario al sentido comun, que el _yo_ sea orígen de todo lo que existe; pero no lo es que sea principio representativo de todo lo que se conoce y se puede conocer. La representacion no es sinónima de causalidad. Las ideas representan y no causan los objetos representados. ¿Por qué pues no se podria admitir que existe un hecho representativo de todo lo que el humano entendimiento puede conocer? Es cierto que la percepcion de este hecho ha de ser inmediata, que se le ha de suponer íntimamente presente á la inteligencia que le percibe, por cuyo motivo no puede ser otra cosa que el mismo _yo_; pero esto no diviniza al _yo_, solo le concede una fuerza representativa que puede haberle sido comunicada por un ser superior. Hace del _yo_, nó una causa universal, sino un espejo en que reflejan el mundo interno y el externo.

Esta explicacion recuerda el famoso sistema de las mónadas de Leibnitz, sistema ingenioso, arranque sublime de uno de los genios mas poderosos que honraron jamás al humano linaje. El mundo entero formado de seres indivisibles, todos representativos del mismo universo del cual forman parte, pero con representacion adecuada á su categoría respectiva y con arreglo al punto de vista que les corresponde segun el lugar que ocupan; desenvolviéndose en una serie inmensa que principiando por el órden mas inferior va subiendo en gradacion continua hasta los umbrales de lo infinito; y en la cúspide de todas las existencias la mónada que contiene en sí la razon de todas, que las ha sacado de la nada, les ha dado la fuerza representativa, las ha distribuido en sus convenientes categorías estableciendo entre todas ellas una especie de paralelismo de percepcion, de voluntad, de accion, de movimiento, de tal suerte que sin comunicarse nada las unas á las otras, marchen todas en la mas perfecta conformidad, en inefable armonía; esto es grande, esto es bello, esto es asombroso, esta es una hipótesis colosal que solo concebir pudiera el genio de Leibnitz.

[108.] Pagado este tributo de admiracion al eminente autor de la _Monadología_, advertiré que su concepcion gigantesca es solo una hipótesis que todos los recursos del talento de su inventor no bastaron á fundar en ningun hecho que le diera visos de probabilidad. Prescindiré tambien de las dificultades gravísimas que, contra la voluntad del autor sin duda, ofrece esta hipótesis á la explicacion del libre alvedrío: me ceñiré al exámen de las relaciones de dicho sistema con la cuestion que me ocupa.

En primer lugar, siendo la representacion de las mónadas una mera hipótesis, no sirve para explicar nada, á no ser que la filosofía se convierta en un juego de combinaciones ingeniosas. El _yo_ es una mónada, esto es, una unidad indivisible; en esto no cabe duda; el _yo_ es una mónada representativa del universo; esta es una afirmacion absolutamente gratuita. Hasta que se la pruebe de un modo ú otro, tenemos derecho á no querer ocuparnos de ella.

[109.] Pero supongamos que la fuerza representativa tal como la entiende Leibnitz, exista en el _yo_; esta hipótesis no destruye lo que se ha dicho contra el orígen primitivo de la ciencia trascendental. Si bien se observa, la hipótesis de Leibnitz explica el orígen de las ideas, mas nó su enlace. Hace del alma un espejo en que por efecto de la voluntad creatriz, se representa todo; pero no explica el órden de estas representaciones, no da razon de cómo unas nacen de otras, ni les señala otro vínculo que la unidad de la conciencia. Este sistema pues, se halla fuera de la cuestion; no disputamos sobre el modo con que las representaciones existen en el alma, ni sobre la procedencia de ellas, sino que examinamos la opinion que pretende fundar toda la ciencia en un solo hecho, desenvolviendo todas las ideas, como simples modificaciones del mismo. Esto jamás lo

ha dicho Leibnitz; ni en sus obras se encuentra nada que indique semejante pensamiento. Además, las diferencias entre el sistema del autor de la Monadología y el de los filósofos alemanes que estamos impugnando, son demasiado palpables para que puedan ocultarse á nadie.

1.º Tan lejos está Leibnitz de la identidad universal, que establece una pluralidad y multiplicidad infinitas: sus mónadas son seres realmente distintos y diferentes entre sí.

2.º Todo el universo compuesto de mónadas ha procedido segun Leibnitz, de una mónada infinita; y esta procedencia no es por emanacion sino por creacion.

3.º En la mónada infinita ó en Dios, pone Leibnitz la razon suficiente de todo.

4.º El conocimiento les ha sido dado á las mónadas _libremente_ por el mismo Dios.

5.º Dicho conocimiento y la conciencia de él, les pertenece á las mónadas individualmente, sin que Leibnitz pensase ni remotamente en ese _absoluto_, fondo de todas las cosas, que con sus trasformaciones se eleva de naturaleza á conciencia, ó desciende de la region de la conciencia y se convierte en naturaleza.

[110.] Estas diferencias tan marcadas, no han menester comentarios; ellas manifiestan hasta la última evidencia que los filósofos alemanes modernos no pueden escudarse con el nombre de Leibnitz; bien que á decir verdad no es este el flaco de esos filósofos; lejos de buscar guias, todos aspiran á la originalidad, siendo esta una de las principales causas de sus estravagancias. Hegel, Schelling y Fichte todos pretenden ser fundadores de una filosofía; y Kant abrigaba la misma ambicion, hasta el punto de hacer alteraciones gravísimas en su segunda edicion de la _Crítica de la razon pura_, por temor de que se le tuviese por plagiario del idealismo de Berkeley (X).

CAPÍTULO XI.

EXÁMEN DEL PROBLEMA DE LA REPRESENTACION.

[111.] Todo lo conocemos por la representacion; sin ella el conocimiento es inconcebible; no obstante ¿qué es la representacion considerada en sí? Lo ignoramos; nos ilumina para lo demás, pero nó para conocerla á ella misma.

Bien se echa de ver que no disimulo las gravísimas dificultades que ofrece la solucion del presente problema; por el contrario las señalo con toda claridad para evitar desde el principio la vana presuncion, que pierde en las ciencias como en todo. Mas no se crea que intente desterrar esta cuestion del dominio de la filosofía; opino que las dificultades aunque son muchas y espinosas, permiten sin embargo conjeturas bastante probables.

[112.] La fuerza representativa puede dimanar de tres fuentes: identidad, causalidad, idealidad. Me explicaré. Una cosa puede representarse á si misma; esta representacion es la que llamo de identidad. Una causa puede representar á sus efectos; esto entiendo por representacion de causalidad. Un ser, sustancia ó accidente, puede ser representativo de otro, distinto de él y que no es su efecto; á este llamo representacion de idealidad.

No veo que puedan señalarse otras fuentes de la representacion; y así teniendo la division por completa, voy á examinar sus tres partes, llamando muy especialmente sobre este punto la atencion del lector, por ser uno de los mas importantes de la filosofía.

[113.] Lo que representa ha de tener alguna relacion con la cosa representada. Esencial ó accidental, propia ó comunicada, la relacion ha de existir. Dos seres que no tienen absolutamente ninguna relacion, y sin embargo, el uno representante del otro, son una monstruosidad. Nada hay sin razon suficiente; y no existiendo ninguna relacion entre el representante y el representado, no habria razon suficiente de la representacion.

Téngase en cuenta que por ahora prescindo de la naturaleza de esta relacion, no afirmo que sea real ni ideal, solo digo que entre lo representante y lo representado ha de haber algun vínculo sea el que fuere. Sus misterios, su incomprensibilidad, no destruirian su existencia. La filosofía será impotente quizás para explicar el enigma, pero es bastante á demostrar que el vínculo existe. Así es que prescindiendo de toda experiencia, se puede demostrar _à priori_ que hay una relacion entre el _yo_ y los demás seres, por el mero hecho de existir la representacion de estos en aquel.

La incesante comunicacion en que están las inteligencias entre sí y con el universo, prueba que hay un punto de reunion para todo. La sola representacion es de ello una prueba incontestable; tantos seres en apariencia dispersos é indiferentes unos á otros, están íntimamente unidos en algun centro; por manera que el simple fenómeno de la inteligencia nos conduce á la afirmacion del vínculo comun, de la unidad en que se enlaza la pluralidad. Esta unidad es para los panteistas la identidad universal, para nosotros es Dios.

[114.] Adviértase que esta relacion entre lo representante y lo representado, no es necesario que sea directa ó inmediata; basta que sea con un tercero; así han de admitirla tanto los que explican la representacion por la identidad, como los que dan razon de ella por las ideas intermedias, sin que para el caso presente, haya ninguna diferencia entre los que las consideran producidas por la accion de los objetos sobre nuestro espíritu, y los que las hacen dimanar inmediatamente de Dios.

[115.] Todo la que representa contiene en cierto modo la cosa representada; esta no puede tener carácter de tal si de alguna manera no se halla en la representacion. Puede ser ella misma ó una imágen suya, pero esta imágen no representará al objeto si no se sabe que es imágen. Toda idea pues, encierra la relacion de objetividad, de otro modo no representaria al objeto, sino á sí misma. El acto de entender es inmanente, pero de tal modo que el entendimiento sin salir de sí, se apodera del objeto mismo. Cuando pienso en un astro colocado á millones de leguas de distancia, mi espíritu no va ciertamente al punto donde el astro se halla; pero por medio de la idea salva en un instante la inmensa distancia y se une con el astro mismo. Lo que percibe, no es la idea sino el objeto de ella; si esta idea no envolviese una relacion al objeto, dejaria de ser idea para el espíritu, no le representaria nada, á no ser que se representase á sí misma.

[116.] Hay pues en toda percepcion una union del ser que percibe con la cosa percibida; cuando esta percepcion no es inmediata, el medio ha de ser tal que contenga una relacion necesaria al objeto; se ha de ocultar á sí propio para no ofrecer á los ojos del espíritu sino la cosa representada. Desde el momento que él se presenta, que es visto ó solamente advertido, deja de ser idea y pasa á ser objeto. Es la idea un espejo que será tanto mas perfecto cuanto mas completa produzca la ilusion. Es necesario que presente los objetos solos, proyectándolos á la conveniente distancia, sin que el ojo vea nada del cristalino plano que los refleja.

[117.] Esta union de lo representante con lo representado, de lo inteligente con lo entendido, puede explicarse en algunos casos por la identidad. En general no se descubre ninguna contradiccion en que una cosa se represente á si misma á los ojos de una inteligencia, si se supone que de un modo ú otro estén unidas. En el caso pues de que la cosa conocida sea ella misma inteligente, no se ve ninguna dificultad en que ella sea para sí misma su propia representacion y que de consiguiente se confundan en un mismo ser la idealidad y la realidad.

Si una idea puede representar á un objeto, ¿por qué este no se podrá

representar á sí mismo? si un ser inteligente puede conocer un objeto, mediante una idea, ¿por qué no le podrá conocer inmediatamente? La union de la cosa entendida con la inteligente será para nosotros un misterio, es verdad; ¿pero lo es menos la union, que se hace por medio de la idea? A esta se puede objetar todo lo que se diga contra la cosa misma; y aun si bien se considera, mas inexplicable es el que una cosa represente á otra, que no que se represente á sí misma. Lo representante y lo representado tienen entre sí una especie de relacion de continente y contenido; fácilmente se concibe que lo idéntico se contenga á sí mismo, pues que la identidad expresa mucho mas que el contener; pero no se concibe tan bien cómo el accidente _puede contener_ á la substancia, lo transitorio á lo permanente, lo ideal á lo real. Es pues la identidad un verdadero principio de representacion.

[118.] Aquí advertiré lo siguiente, que es muy necesario para evitar equivocaciones.

1º. No afirmo la relacion necesaria entre la identidad y la representacion; de lo contrario se afirmaria que todo ser ha de ser representativo, ya que todo ser es idéntico consigo mismo. Establezco esta proposicion: «la identidad puede ser orígen de representacion;» pero niego las siguientes: «la identidad es orígen _necesario_ de representacion;» «la representacion es signo de identidad.»

2º. Nada determino con respecto á la aplicacion de las relaciones entre la representacion y la identidad en lo que concierne á los seres finitos.

3º. Prescindo de la dualidad que existe por solo suponer sujeto y objeto, y no entro en ninguna cuestion sobre la naturaleza de esta dualidad.

[119.] Fijadas las ideas, advertiré que tenemos una prueba irrecusable de que no hay repugnancia intrínseca entre la identidad y la representacion, en dos dogmas de la religion católica; el de la vision beatífica y el de la inteligencia divina. El dogma de la vision beatífica nos enseña que el alma humana en la mansion de los bienaventurados, está unida íntimamente con Dios, viéndole cara á cara, en su misma esencia. Nadie ha dicho que esta vision se hiciese por medio de una idea, antes bien los teólogos enseñan lo contrario, entre ellos Santo Tomás. Tenemos pues la identidad unida con la representacion, es decir la esencia divina representándose ó mas bien presentándose á sí propia á los ojos del espíritu humano. El dogma de la inteligencia divina nos enseña que Dios es infinitamente inteligente. Dios, para entender, no sale de sí mismo, no se vale de ideas distintas, se ve á sí mismo en su esencia. Dios no se distingue de su esencia; tenemos pues la identidad unida con la representacion,

y el ser inteligente identificado con la cosa entendida (XI).

CAPÍTULO XII.

INTELIGIBILIDAD INMEDIATA.

[120.] No todas las cosas tienen representacion activa ni aun pasiva; quiero decir que no todas están dotadas de actividad intelectual, ni son aptas para terminar el acto del entendimiento ni aun pasivamente.

Por lo tocante á la fuerza de representacion activa, que en el fondo no es mas que la capacidad de entender, es evidente que son muchos los seres destituidos de ella. Alguna mayor dificultad puede haber con respecto á la representacion pasiva ó á la disposicion para ser objeto _inmediato_ de la inteligencia.

[121.] Un objeto no puede ser conocido inmediatamente, es decir, sin la mediacion de una idea, si el propio no hace las veces de esta idea, uniéndose al entendimiento que lo ha de conocer. Esta sola razon quita á todas las cosas materiales el carácter de _inmediatamente_ inteligibles, por manera que fingiendo un espíritu á quien no se hubiese dado una idea del universo corpóreo, nada conoceria de este aunque estuviese en medio del mismo por toda la eternidad.

Resulta de esto que la materia no es ni puede ser ni inteligente ni inteligible; las ideas que tenemos de ella han dimanado de otra parte; sin cuyo auxilio podriamos estar ligados á la misma, sin conocerla nunca, ni sospechar que existiese.

[122.] Aquí se me ofrece la oportunidad de exponer una doctrina de Santo Tomás sumamente curiosa. Este metafísico eminente es de parecer que requiere mas perfeccion el ser inmediatamente inteligible que el ser inteligente, de manera que el alma humana dotada de la inteligencia no posee la inteligibilidad.

En la primera parte de la Suma teológica, cuestion 87, artículo 1º, pregunta el Santo Doctor si el alma se conoce á sí misma por su esencia, y responde que nó, apoyando su opinion de la manera siguiente. Las cosas son inteligibles en cuanto están en acto y no en cuanto están en potencia; lo que cae bajo el conocimiento es el ser, lo verdadero, en cuanto está en acto, así como la vista percibe, no lo que puede ser colorado, sino lo que lo es. De esto se sigue que las substancias inmateriales en tanto son inteligibles por su esencia, en

cuanto están en acto, y así la esencia de Dios; que es un acto puro y perfecto, es absoluta y perfectamente inteligible por sí misma, y de aquí es que por ella Dios se conoce á sí mismo y á todas las cosas. La esencia del ángel pertenece al género de las cosas inteligibles en cuanto es acto; pero como no es acto puro ni completo, su entender no se completa por su esencia. Pues aunque el ángel se conozca á sí mismo por su esencia, no conoce las demás cosas sino por ideas que las representan. El entendimiento humano, en el género de las cosas inteligibles, se halla como un ser en potencia tan solamente, por lo cual considerado en su esencia tiene facultad para entender mas nó para ser entendido, sino en cuanto se pone en acto. Por esta causa los platónicos señalaron á los seres inteligibles un rango superior á los entendimientos, porque el entendimiento no entiende sino por la participacion inteligible; y segun ellos, el que participa es menos perfecto que la cosa participada. Si pues el entendimiento humano se pusiese en acto por la participacion de las formas inteligibles separadas como opinaron los platónicos, el entendimiento humano se conoceria á sí mismo por la participacion de ellas; pero como es natural á nuestro entendimiento en la presente vida el entender con relacion á las cosas sensibles, no se pone en acto sino por las ideas sacadas de la experiencia sensible por la luz del entendimiento agente que es el acto de las cosas inteligibles; y así el entendimiento no se conoce por su esencia sino por su propio acto. Esta es en substancia, la doctrina de Santo Tomás; que mas bien he traducido que no extractado.

El cardenal Cayetano, uno de los entendimientos mas penetrantes y sutiles que han existido jamás, pone sobre este lugar un comentario digno del texto. Hé aquí sus palabras: «de lo dicho en el texto resultan dos cosas. 1.ª Que nuestro entendimiento tiene por sí mismo la facultad de entender. 2.ª Que no tiene la de ser entendido; de donde se sigue que el órden de los entendimientos es inferior al de las cosas inteligibles; pues que si la perfeccion que de sí tiene nuestro entendimiento le basta para entender, mas nó para ser entendido, se infiere que se necesita mas perfeccion para ser entendido que para entender. Y como Santo Tomás veia que así resultaba de lo dicho, y esto á primera vista no parece ser verdad, antes se le podia objetar lo mismo como un inconveniente, por esto excluye semejante aprehension manifestando que así lo debian admitir no solo los peripatéticos, en cuya doctrina se fundaba, sino tambien los platónicos.»

Mas abajo, respondiendo á una dificultad de Escoto, llamado el doctor sutil, añade, «Para entender se necesita entendimiento é inteligible. La relacion de aquel á este es la de lo perfectible á la propia perfeccion; pues que el estar el entendimiento en acto consiste en que él sea la misma cosa inteligible segun se ha dicho antes; de donde se sigue que los seres inmateriales se distribuyen en dos órdenes, inteligibles é inteligentes. Y como el ser inteligible consiste un ser inmaterialmente perfectivo; resulta que una cosa en tanto es

inteligible, en cuanto es inmaterialmente perfectiva. Que la inteligibilidad exija la inmaterialidad lo demuestra el que las cosas materiales no son inteligibles sino en cuanto están abstraidas de la materia...
.......Se ha manifestado mas arriba que una cosa es inteligente en cuanto es no solo ella misma sino las otras en el órden ideal; este modo de ser es en acto ó en potencia, y así no es mas que ser perfeccionado ó perfectible por la cosa entendida.»

[123.] Esta teoría será mas ó menos sólida, pero de todos modos es algo mas que ingeniosa; suscita un nuevo problema filosófico de la mas alta importancia: señalar las condiciones de la inteligibilidad. Además tiene la ventaja de estar acorde con un hecho atestiguado por la experiencia, cual es, la dificultad que siente el espíritu en conocerse á sí propio. Si fuese inteligible inmediatamente, ¿por qué no se conoce á sí mismo? ¿qué condicion le falta? ¿Acaso la presencia íntima? tiene no solo la presencia sino la identidad. ¿Por ventura el esfuerzo para conocerse? la mayor parte de la filosofía no tiene otro fin que este conocimiento. Negando al alma la inteligibilidad inmediata se explica por qué es tanta la dificultad que envuelven las investigaciones ideológicas y psicológicas, señalándose la razon de la obscuridad que sentimos al pasar de los actos directos á los reflejos.

[124.] La opinion de Santo Tomás sobre no ser una simple conjetura, por fundarse en algun modo sobre un hecho, puede apoyarse en una razon que en mi concepto la robustece mucho, y que tal vez puede ser mirada como una ampliacion de la señalada mas arriba.

Para ser una cosa inmediatamente inteligible es menester suponerle dos calidades, 1.ª La inmaterialidad. 2.ª La actividad necesaria para operar sobre el ser inteligente. Esta actividad es indispensable; porque si bien se observa, en la operacion de entender, la accion nace de la idea; el entendimiento en cierto modo está pasivo. Cuando la idea se ofrece, no es posible no entender; y cuando falta, es imposible entender; la idea pues fecunda al entendimiento, y este sin aquella nada puede. Por consiguiente si admitimos que un ser puede servir de idea á un entendimiento, es necesario que le concedamos una actividad para excitar la operacion intelectual y que por tanto le hagamos superior al entendimiento excitado.

De esta suerte se explica por qué nuestro entendimiento, al menos mientras nos hallamos en esta vida, no es inteligible por si mismo para sí mismo. La experiencia atestigua que su actividad ha menester excitacion. Entregado á sí propio como que duerme: es uno de los hechos psicológicos mas constantes la falta de actividad en nuestro espíritu, cuando no han precedido influencias excitantes.

No es esto decir que estemos destituidos de espontaneidad, y que ninguna accion sea posible sin una causa externa determinante; pero sí que el mismo desarrollo espontáneo no existiria, si anteriormente no hubiésemos estado sometidos al influjo de causas que han dispertado nuestra actividad. Podemos aprender cosas que no se nos enseñan; pero nada podriamos aprender si al primitivo desarrollo de nuestro espíritu no hubiese presidido la enseñanza. Hay en nuestro espíritu muchas ideas que no son sensaciones ni pueden haber dimanado de ellas, es verdad; pero tambien lo es que un hombre que careciese de todos los sentidos, nada pensaria por faltarle á su espíritu la causa excitante.

[125.] Me he detenido en la explicacion del problema de la inteligibilidad, porque en mi concepto es poco menos importante que el de la inteligencia, por mas que no se le vea tratado cual merece en las obras filosóficas. Ahora voy á reducir la doctrina anterior á proposiciones claras y sencillas; ya para que el lector se forme de ella concepto mas cabal; ya tambien para deducir algunas consecuencias que no se han tocado en la exposicion, ó han sido solamente indicadas.

1.ª Para ser una cosa inmediatamente inteligible, debe ser inmaterial.

2.ª La materia por sí misma no puede ser inteligible.

3.ª La relacion entre los espíritus y los cuerpos, ó la representacion de estos en aquellos, no puede ser de pura objetividad.

4.ª Es necesario admitir algun otro género de relacion con que se explique la union representativa del mundo de las inteligencias y del mundo corpóreo.

5.ª La representacion objectiva inmediata, supone actividad en el objeto.

6.ª La fuerza de representarse un objeto por sí mismo á los ojos de una inteligencia, supone en aquel una facultad de obrar sobre esta.

7.ª Esta facultad de obrar produce necesariamente su efecto; y por consiguiente envuelve una especie de superioridad del objeto sobre la inteligencia.

8.ª Un ser inteligente puede no ser inmediatamente inteligible.

9.ª La inteligibilidad inmediata, parece encerrar mayor perfeccion que la misma inteligencia.

10.ª Aunque no todo ser inteligente sea inteligible, todo ser inteligible es inteligente.

11.ª Dios, actividad infinita en todos sentidos, es infinitamente

inteligente é infinitamente inteligible para sí mismo.

12.ª Dios es inteligible para todos los entendimientos creados, siempre que él quiera presentarse inmediatamente á ellos, fortaleciéndolos y elevándolos de la manera conveniente.

13.ª No hay ninguna repugnancia en que la inteligibilidad inmediata se haya comunicado á algunos espíritus, y por consiguiente el que estos sean inteligibles por sí mismos.

14.ª Nuestra alma mientras está unida al cuerpo, no es inmediatamente inteligible, y solo la conocemos por sus actos.

15.ª En esta falta de inteligibilidad inmediata se encuentra la razon de la dificultad de los estudios ideológicos y psicológicos, y de la obscuridad que experimentamos al pasar del conocimiento directo al reflejo.

16.ª Luego la filosofía del _yo_, ó la que quiere explicar el mundo interno y externo, partiendo del _yo_, es imposible, y comienza por prescindir de uno de los hechos fundamentales de la psicología.

17.ª Luego la doctrina de la identidad universal es absurda tambien; pues que da á la materia inteligencia e inteligibilidad inmediata, cuando no puede tener ni uno ni otro.

18.ª Luego el espiritualismo es una verdad que nace así de la filosofía subjetiva como de la objetiva, así de la inteligencia como de la inteligibilidad.

19.ª Luego es necesario salir de nosotros mismos y elevarnos además sobre el universo, para encontrar el orígen de la representacion así subjetiva como objetiva.

20.ª Luego es necesario llegar á una actividad primitiva, infinita, que ponga en comunicacion á las inteligencias entre sí y con el mundo corpóreo.

21.ª Luego la filosofía puramente ideológica y psicológica nos conduce á Dios.

22.ª Luego la filosofía no puede comenzar por un hecho único, orígen de todos los hechos; sino que debe acabar y acaba por este hecho supremo, por la existencia infinita, que es Dios (XII).

CAPÍTULO XIII.

REPRESENTACION DE CAUSALIDAD Y DE IDEALIDAD.

[126.] A mas de la representacion por identidad, hay la que he llamado de causalidad. Un ser puede representarse á sí propio; una causa puede representar á sus efectos. La actividad productiva no se concibe si el principio de la accion productriz, no contiene en algun modo á la cosa producida. Por esto se dice que Dios, causa universal de todo lo que existe y puede existir, contiene en sí á todos los seres reales y posibles de una manera virtual eminente. Si un ser puede representarse á sí propio, puede representar tambien lo que en sí contiene; luego la causalidad, con tal que existan las demás condiciones arriba expresadas, puede ser orígen de representacion.

[127.] Aquí haré notar cuán profundo filósofo se muestra Santo Tomás al explicar el modo con que Dios conoce las criaturas. En la Suma teológica cuestion 14, artículo 5, pregunta si Dios conoce las cosas distintas de sí mismo (alia à se) y responde afirmativamente, no porque considere á la esencia divina como un espejo, sino que apelando á una consideracion mas profunda, busca el orígen de este conocimiento en la causalidad. Hé aquí en pocas palabras extractada su doctrina. Dios se conoce perfectamente á sí mismo; luego conoce todo su poder y por consiguiente todas las cosas á que este poder se extiende. Otra razon ó mas bien ampliacion de la misma. El ser de la primera causa, es su mismo entender: todos los efectos preexisten en Dios, como en su causa, luego han de estar en él, en un modo inteligible, siendo su mismo entender. Dios pues, se ve á sí mismo por su misma esencia; pero las demás cosas las ve, no en sí mismas sino en sí mismo, en cuanto su esencia contiene la semejanza de todo. La misma doctrina se halla en la cuestion 12 artículo 8.º donde pregunta si los que ven la esencia divina ven en Dios todas las cosas.

[128.] La representacion por idealidad es la que no dimana ni de la identidad de la cosa representante con la representada, ni de la relacion de causa con efecto. Nuestras ideas se hallan en este caso, pues ni se identifican con los objetos ni los causan. Nos es imposible saber si á mas de esa fuerza representativa que experimentamos en nuestras ideas, existen substancias finitas capaces de representar cosas distintas de ellas y no causadas por ellas. Está por la afirmativa Leibnitz; pero como se ha visto en su lugar, su sistema de las mónadas debe ser considerado como meramente hipotético. Siendo preferible no decir nada á entretenerse en conjeturas que no podrian conducir á ningun resultado, me contentaré con asentar las proposiciones siguientes.

1.ª Si hay algun ser que represente á otro que no sea su efecto, esta fuerza representativa no la tiene propia, le ha sido dada.

2.ª La comunicacion de las inteligencias no puede explicarse sino apelando á una inteligencia primera que siendo causa de las mismas, pueda darles la fuerza de influir una sobre otra, y por consiguiente de producirse representaciones.

[129.] La causalidad puede ser principio de representacion, pero no es razon suficiente de ella.

En primer lugar, una causa no será representativa de sus efectos, si ella en sí misma no es inteligible. Así, aun cuando atribuyéramos á la materia una actividad propia, no deberíamos concederle la fuerza de representacion de sus efectos, por faltarle la condicion indispensable que es la inteligibilidad inmediata.

[130.] Para que los efectos sean inteligibles en la causa, es necesario que esta tenga completamente el carácter de causa, reuniendo todas las condiciones y determinaciones necesarias para la produccion del efecto. Las causas libres no representan á sus efectos porque estos se hallan relativamente á ellas en la sola esfera de la posibilidad. Puede realizarse la produccion, pero no es necesaria; y así en la causa se verá lo posible mas nó lo real. Dios conoce los futuros contingentes que dependen de la voluntad humana, no precisamente porque conoce la actividad de esta, sino porque ve en sí mismo, sin sucesion de tiempo, no solo todo lo que puede suceder sino lo que ha de suceder, pues que nada puede existir ni en lo presente ni en lo futuro sin su voluntad ó permision. Conoce tambien los futuros contingentes dependientes de su sola voluntad, porque desde toda la eternidad sabe lo que tiene resuelto y sus decretos son inmutables é indefectibles.

[131.] Aun refiriéndonos al órden necesario de la naturaleza, y suponiendo conocida una ó mas causas secundarias, no es posible ver en ellas todos sus efectos con toda seguridad, á no ser que la causa obrase aisladamente ó que junto con ella se conociesen todas las demás. Como la experiencia nos enseña que las partes de la naturaleza están en comunicacion íntima y recíproca, no es dado suponer el indicado aislamiento, y por consiguiente la accion de toda causa secundaria está sujeta á la combinacion de otras que pueden ó impedir su efecto ó modificarle. De aquí la dificultad de establecer leyes generales enteramente seguras en todo lo que concierne á la naturaleza.

[132.] Es de notar que las consideraciones precedentes son una nueva demostracion de la absurdidad de la ciencia trascendental, si se la quiere fundar en un hecho del cual dimanen todos los demás. La representacion intelectual no se explica sustituyendo la emanacion

necesaria á la creacion libre. Aun suponiendo que la variedad del universo sea puramente fenomenal, no existiendo en el fondo mas que un ser siempre idéntico, siempre único, siempre absoluto, no puede negarse que las apariencias están sujetas á ciertas leyes y sometidas á condiciones muy varias. O el entendimiento humano puede ver lo absoluto de tal manera que con una intuicion simple descubra todo lo que en él se encierra, todo lo que es y puede ser bajo todas las formas posibles, ó está condenado á seguir el desarrollo de lo incondicional, absoluto y permanente, al través de sus formas condicionales, relativas y variables: lo primero, que es una especie de plagio ridículo del dogma de la vision beatífica, es un absurdo tan palpable tratándose del entendimiento en su estado actual, que no merece ni refutacion ni contestacion; lo secundo sujeta al entendimiento si todas las fatigas de la observacion, destruyendo de un golpe las ilusiones que se le habian hecho concebir prometiéndole la ciencia trascendental.

[133.] Nuestro entendimiento está sujeto en sus actos á una ley de sucesion, ó sea á la idea del tiempo. El mismo hecho domina en la naturaleza; ya sea que así se verifique en la realidad, ya sea que el tiempo deba ser considerado como una condicion subjetiva que nosotros trasladamos á los objetos; sea lo que fuere de esta doctrina de Kant, cuyo valor examinaré en el lugar debido, lo cierto es que la sucesion existe, al menos para nosotros, y que de ella no podemos prescindir. En este supuesto, ningun desarrollo infinito puede sernos conocido sino con el auxilio de un tiempo infinito. Así estamos privados por necesidad metafísica, de conocer no solo el desarrollo futuro de lo absoluto, sino el presente y el pasado. Siendo este desarrollo necesario absolutamente, segun la doctrina á que me refiero, ha debido precedernos una sucesion infinita; por manera que la organizacion actual del universo ha de ser mirada como un punto de una escala sin límites que asi en lo pasado como en lo futuro no tiene otra medida que la eternidad. Cuál sea el estado actual del mundo no lo podemos saber con sola la observacion, sino en una parte muy pequeña, y por tanto nos será preciso sacarlo de la idea de lo absoluto, siguiéndole en su desarrollo infinito. Esto, aun cuando en sí no fuera radicalmente imposible, tiene el inconveniente de que no cabe en el tiempo de vida otorgado á un solo hombre, ni en la suma de los tiempos que han vivido todos los hombres juntos.

[134.] Pero volvamos á la representacion de causalidad. Si bien se observa, la representacion ideal va á refundirse en la causal; porque no pudiendo un espíritu tener idea de un objeto que no ha producido, sino en cuanto se la comunica otro espíritu causa de la cosa representada, se infiere que todas las representaciones puramente ideales proceden directa ó indirectamente, inmediata ó mediatamente, de la causa de los objetos conocidos. Y como por otro lado segun hemos visto ya (127), el primer Ser no conoce las cosas distintas de sí

mismo, sino en cuanto es causa de ellas, tenemos que la representacion de idealidad viene á refundirse en la de causalidad, verificándose en parte el principio de un profundo pensador napolitano, Vico, «la inteligencia solo conoce lo que ella hace.»

[135.] De la doctrina expuesta se siguen dos consecuencias que es preciso notar.

1.º Las fuentes primitivas de representacion intelectual son solo dos: identidad y causalidad. La de idealidad es necesariamente derivada de la de causalidad.

2.º En el órden real, el principio de ser es idéntico al principio de conocer. Solo lo que da el ser puede dar el conocimiento; solo lo que da el conocimiento puede dar el ser. La causa primera, en tanto puede dar el conocimiento en cuanto da el ser; representa porque causa.

[136.] La representacion de idealidad, aunque enlazada con la de causalidad, es realmente distinta. Bien que la explicacion de su naturaleza pertenezca al tratado de las ideas, no quiero dejar sin alguna aclaracion un punto tan íntimamente ligado con el problema de la representacion intelectual.

Conciben algunos las ideas como una especie de imágenes ó retratos del objeto: si bien se observa, esto no tiene sentido sino refiriéndose á las representaciones de la imaginacion, es decir, á lo puramente corpóreo; y en cuyo caso, aun exige la suposicion de que el mundo externo sea tal cual nos lo presentan los sentidos, lo que bajo muchos aspectos no es verdad. Para convencerse de cuán ilusoria es la teoría fundada en la semejanza de las cosas sensibles, basta preguntar ¿qué es la imágen de una relacion? ¿cómo se retratan el tiempo, la causalidad, la substancia, el ser? Hay en la percepcion de estas ideas algo mas profundo, algo de un órden enteramente distinto de cuanto se parece á cosas sensibles; la necesidad ha obligado á comparar el entendimiento con un ojo que ve, y á la idea con una imágen presente; pero esto es una comparacion; la realidad es algo mas misterioso, mas secreto, mas íntimo; entre la percepcion y la idea hay una union inefable; el hombre no la explica pero la experimenta.

[137.] La conciencia nos atestigua que hay en nosotros unidad de ser, que el _yo_ es siempre idéntico á sí mismo, y que permanece constante á pesar de la variedad de ideas y de actos que pasan por él como las olas sobre la superficie de un lago. Las ideas son un modo de ser del espíritu; pero ¿qué es este modo? ¿en qué consiste su naturaleza? La produccion y reproduccion de las ideas ¿dimana de una causa distinta que influya perennemente sobre nuestra alma y le produzca inmediatamente esos modos de ser que llamamos representaciones é

ideas, ó deberemos admitir que le haya sido dada al espíritu una actividad productriz de estas representaciones, bien que sujeta á la determinacion de causas existentes? Estas son cuestiones que por ahora me contento con indicar (XIII).

CAPÍTULO XIV.

IMPOSIBILIDAD DE HALLAR EL PRIMER PRINCIPIO EN EL ÓRDEN IDEAL.

[138.] Lo que no hemos encontrado en la region de los hechos, tampoco lo hallaremos en la de las ideas; pues no hay ninguna verdad ideal orígen de todas las verdades.

La verdad ideal es aquella que solo expresa relacion necesaria de ideas, prescindiendo de la existencia de los objetos á que se refieren; luego resulta en primer lugar, que las verdades ideales son absolutamente incapaces de producir el conocimiento de la realidad.

Para conducir á algun resultado en el órden de las existencias, toda verdad ideal necesita un hecho al cual se pueda aplicar. Sin esta condicion, por mas fecunda que fuese en el órden de las ideas, seria absolutamente estéril en el de los hechos. Sin la verdad ideal, el hecho queda en su individualidad aislada, incapaz de producir otra cosa que el conocimiento de sí mismo; pero en cambio la verdad ideal separada del hecho, permanece en el mundo lógico, de pura objetividad, sin miedo para descender al terreno de las existencias.

[139.] Hagamos aplicacion de esta doctrina á los principios ideales mas ciertos, mas evidentes, y que por contenerse en las ideas que expresan lo mas general del ser, deben de poseer la fecundidad que estamos buscando, si es que sea dable encontrarla.

«Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.» Ente es el famoso principio de contradiccion, que sin duda puede pretender á ser considerado como una de las fuentes de verdad para el entendimiento humano. Las ideas que en él se contienen son las mas sencillas y mas claras que puedan concebirse; en él se afirma la repugnancia del ser al no ser, y del no ser al ser á un mismo tiempo; lo que es evidente en el mas alto grado. Pero ¿qué se adelanta con este principio solo? Presentadle al entendimiento mas penetrante ó al genio mas poderoso, dejadle solo con él, y no resultará mas que una intuicion pura, clarísima, si, pero estéril. Como no se afirma que algo sea, ó que no sea, nada se podrá inferir en pro ni en contra de ninguna existencia; lo que se ofrece al espíritu es una relacion condicional, que si algo existe repugna que no exista á un mismo tiempo y vice-versa; pero si

no se pone la condicion de la existencia, ó no existencia, el sí el nó son indiferentes en el órden real, nada se sabe con respecto á ellos por grande que sea la evidencia en el órden ideal.

Para pasar del mundo lógico al mundo de la realidad, bastará un hecho que sirva como de puente; si le ofrecemos al entendimiento, las dos riberas se aproximan, y la ciencia nace. Yo siento, yo pienso, yo existo. Hé aquí hechos de conciencia; combínese uno cualquiera de ellos con el principio de contradiccion, y lo que antes eran intuiciones estériles, se desenvuelven en raciocinios fecundos que se dilatan á un tiempo por el mundo de las ideas y el de la realidad.

[140.] Aun en el órden puramente ideal, el principio de contradiccion es estéril si no se junta con verdades particulares del mismo órden. En la geometría, por ejemplo, se hace uso con mucha frecuencia del raciocinio siguiente. «Tal cantidad es mayor ó menor que otra, ó le es igual; porque de lo contrario resultaría mayor y menor, igual y desigual á un mismo tiempo, lo que es absurdo;» aquí se aplica con fruto el principio de contradiccion, mas nó solo, sino unido con una verdad ideal particular que hace útil la aplicacion dicha. Así, en el raciocinio citado, no se podria hacer uso del principio de contradiccion para probar la igualdad ó la desigualdad, si antes no se hubiese probado ó supuesto que existe, ó no existe una de las dos; lo cual no resulta ni puede resultar del principio de contradiccion que no encierra ninguna idea particular, sino las mas generales que se ofrecen al entendimiento humano.

[141.] Las verdades generales por sí solas, aun en el órden puramente ideal, no conducen á nada, por lo indeterminado de las ideas que contienen; y por el contrario, las verdades particulares por sí solas, tampoco producen ningun resultado, porque se limitan á lo que son, imposibilitando el discurso que no puede dar un paso sin el auxilio de las ideas y proposiciones generales. De la union de unas con otras resulta la luz; con la separacion, no se obtiene mas que, o una intuicion abstracta y vaga, o la contemplacion de una verdad particular que, limitada á pequeña esfera, nada puede enseñar sobre los seres considerados bajo un aspecto científico.

[142.] Veremos al tratar de las ideas, que nuestro entendimiento las tiene de dos clases muy diferentes: unas que suponen el espacio, y no pueden prescindir de él, como son todas las geométricas; otras que no se refieren al espacio, como son todas las no geométricas. Estos dos órdenes de ideas están separados por un abismo que solo se puede salvar procurando la aproximacion con el uso simultáneo de unas y otras. El mismo órden ideal queda incompleto si no se hace la aproximacion; y el órden real del universo se vuelve un caos, ó por mejor decir desaparece, ni no se combinan en ambos órdenes, tanto

geométrico como no geométrico, las verdades reales con las ideales. De todas las ideas geométricas imaginables, consideradas en toda su pureza ideal, no resultaría nada para el órden ideal geométrico, ni tampoco para el mundo de las realidades aun las materiales, mucho menos de las inmateriales; y por el contrario, de las ideas no geométricas por sí solas, no se podria sacar ni la idea de una recta. Esta observacion acaba de demostrar que en el órden ideal no hay para nosotros la verdad única, porque si la tomamos en el órden geométrico, nos limitamos á combinaciones que no salen de él; y si en el órden no geométrico, nos falta la idea del espacio, y con ella perdemos hasta la posibilidad de concebir el mundo corpóreo (XIV).

CAPÍTULO XV.

LA CONDICION INDISPENSABLE DE TODO CONOCIMIENTO HUMANO.

MEDIOS DE PERCEPCION DE LA VERDAD.

[143.] No hemos podido encontrar ni en el órden real ni en el ideal, una verdad orígen de todas las demás, para nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida. Queda pues demostrado que la ciencia trascendental propiamente dicha, es para nosotros una quimera. Nuestros conocimientos sin embargo han de tener algun punto de apoyo: éste es el que vamos á buscar ahora.

Para la mejor inteligencia de lo que me propongo examinar, recordaré el verdadero estado de la cuestion. No busco un primer principio tal que ilumine por sí solo todas las verdades, ó que las produzca, sino una verdad que sea condicion indispensable de todo conocimiento; por esto no la llamo orígen, sino punto de apoyo: el edificio no nace del cimiento pero estriba en él. Como un cimiento hemos de considerar el principio buscado, así como en los capítulos anteriores tratábamos de encontrar una semilla: estas dos imágenes, semilla y cimiento, expresan perfectamente mis ideas y deslindan con toda exactitud las dos cuestiones.

[144.] ¿Existe un punto de apoyo para la ciencia, y para todo conocimiento, sea ó nó científico? Si existe, ¿cuál es? ¿hay uno solo, ó son muchos?

Es evidente que el punto de apoyo ha de existir; si se nos pregunta el por qué de un asenso cierto, hemos de llegar al fin á un hecho o á una proposicion de donde no podemos pasar; ya que no es dable admitir el proceso hasta lo infinito. El punto en que nos sea preciso detenernos, es para nosotros el primero, y por consiguiente el de apoyo para la

certeza.

[145.] Partiendo de un asenso dado, quizás podemos ser conducidos á principios diferentes, independientes unos de otros, todos igualmente fundamentales para nuestro espíritu; en cuyo caso no habrá un punto solo de apoyo, sino muchos.

No creo posible determinar _á priori_, si en esta parte hay para nuestro entendimiento unidad ó pluralidad. Que la ciencia humana se haya de reducir á un principio solo, es una proposicion que se afirma mas no se prueba. No existiendo en el hombre la fuente de toda verdad como se ha demostrado en los capítulos anteriores, es claro que los principios en que se funde su conocimiento han de ser comunicados. ¿Quién nos asegura que estos no sean muchos y de órdenes diferentes? ¿No cabe pues resolver nada _á priori_ en la cuestion presente; es preciso descender al terreno de la observacion ideológica y psicológica.

[146.] Nuestro espíritu alcanza la verdad, o al menos su apariencia; es decir, que de un modo ú otro tiene estos actos que llamamos percibir y sentir. Que la realidad corresponda ó nó á los actos de nuestra alma, nada importa por ahora; no es esto lo que buscamos; ponemos la cuestion en un terreno en que pueden caber hasta los mas escépticos; ni aun estos niegan la percepcion y la sensacion: si destruyen la realidad, admiten al menos la apariencia.

[147.] Los medios con que percibimos la verdad son de varios órdenes; lo que hace que las verdades mismas percibidas correspondan tambien á órdenes diferentes, paralelos por decirlo así, con los respectivos medios de percepcion.

Conciencia, evidencia, instinto intelectual ó sentido comun, hé aquí los tres medios; verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido comun, hé aquí lo correspondiente á dichos medios. Estas son cosas distintas, diferentes, que en muchos casos no tienen nada que ver entre sí: es preciso deslindarlas con mucho cuidado, si se quieren adquirir ideas exactas y cabales en las cuestiones relativas al primer principio de los conocimientos humanos.

[148] El medio que he llamado de conciencia, es decir, el sentido íntimo de lo que pasa en nosotros, de lo que experimentamos, es independiente de todos los demás. Destrúyase la evidencia, destrúyase el instinto intelectual, la conciencia permanece. Para experimentar y estar seguros de que experimentamos y de lo que experimentamos, no hemos menester sino la experiencia misma. Si se supone en duda el principio de contradiccion, todavía no se hará vacilar la certeza de

que sufrimos cuando sufrimos, de que gozamos cuando gozamos, de que pensamos cuando pensamos. La presencia del acto ó de la impresion allá en el fondo de nuestro espíritu, es íntima, inmediata, de una eficacia irresistible para hacer que nos sobrepongamos á toda duda. El sueño y la vigilia, la demencia y la cordura, son indiferentes para el testimonio de la conciencia; el error puede estar en el objeto mas nó en el fenómeno interno. El loco que cree contar numerosas talegas no las cuenta ciertamente, y en esto se engaña; pero tiene en su espíritu la conciencia de que lo hace, y en esto es infalible. El que sueña haber caido en manos de ladrones se engaña en lo tocante al objeto externo; mas nó en lo que pertenece al acto mismo con que lo cree.

La conciencia es independiente de todo testimonio extrínseco á ella; es de una necesidad indeclinable, de una fuerza irresistible para producir certeza; es infalible en lo que concierne á ella sola: si existe no puede menos de dar testimonio de sí misma; si no existe no lo puede dar. En ella la realidad y la apariencia se confunden: no puede ser aparente sin ser real; la apariencia por sí sola, es ya una verdadera conciencia.

[149.] Comprendo en el testimonio de la conciencia todo lo que experimentamos en nuestra alma, todo lo que afecta á lo que se llama el _yo_ humano: ideas, pensamientos de todas clases, actos de voluntad, sentimientos, sensaciones, en una palabra, todo aquello de que podemos decir: lo experimento.

[150.] Es claro que las verdades de conciencia son mas bien hechos que se pueden señalar, que no combinaciones enunciables en una proposicion. No es esto decir que no se puedan enunciar, sino que ellas en sí mismas prescinden de toda forma intelectual, que son simples elementos de que el entendimiento se puede ocupar ordenándolos y comparándolos de varios modos, pero que por sí solos no dan ninguna luz, que ellos por sí mismos nada _representan_, que solo _presentan_ lo que son, son meros hechos, mas allá de los cuales no se puede ir.

[151.] La costumbre de reflexionar sobre la conciencia, y el andar mezcladas las operaciones puramente intelectuales con los hechos de simple experiencia interna, hace que no se conciba fácilmente ese aislamiento en que se encuentra por su naturaleza todo lo que es puramente subjetivo. Se quiere prescindir de la reflexion, pero se reflexiona sobre el esfuerzo mismo que se hace para prescindir de ella: nuestro entendimiento es una luz que se enciende por una parte cuando se la apaga en otra; la insistencia misma en apagarla suele hacerla mas viva y centelleante. De aquí la dificultad de distinguir los dos caractéres de lo puramente subjetivo y puramente objetivo, de deslindar la evidencia de la conciencia, lo conocido de lo experimentado. Sin embargo, la separacion de dos elementos tan

diferentes se puede facilitar considerando que los brutos, á su modo, tienen tambien conciencia de lo que experimentan dentro de sí mismos: no suponiéndolos meras máquinas, es preciso otorgarles la conciencia, es decir, la presencia íntima de sus sensaciones: sin esto, ni aun la sensacion se concibe; no tendrá sensacion lo que no siente que siente. El bruto no reflexiona sobre lo que pasa en su interior, lo experimenta, nada mas. Las sensaciones se suceden unas á otras en su alma, sin mas vínculo que la unidad del ser que las experimenta; pero este no las toma por objeto y por consiguiente no las combina ni transforma de ninguna manera, las deja lo que son, simples hechos. De aquí podemos sacar alguna luz para concebir lo que son en nosotros los simples hechos de conciencia, abandonados á sí solos, en todo su aislamiento, sin ninguna mezcla de operaciones puramente intelectuales, y sin estar sujetos á la actividad reflexiva que combinándolos de varias maneras y elevándolos á la region de lo puramente ideal, nos los presenta de tal modo que nos hace olvidar su pureza primitiva.

Es necesario esforzarse en percibir con toda claridad lo que son los hechos de conciencia, lo que es su testimonio; pues sin esto es imposible adelantar un paso en la investigacion del primer principio de los conocimientos humanos. La confusion en este punto hace incurrir en equivocaciones trascendentales. Ocasion tendremos de notarlo en lo sucesivo; y hemos encontrado ya lastimosos ejemplos de semejantes extravíos en los errores de la filosofía del _yo_.

[152.] La evidencia, suele decirse, es una luz intelectual: esta es una metáfora muy oportuna y hasta muy exacta si se quiere; pero que adolece del mismo defecto que todas las metáforas, las cuales, por sí solas, sirven poco para explicar los misterios de la filosofía. Luz intelectual tambien la encontramos en muchos actos de conciencia. En aquella presencia íntima con que una operacion ó una impresion se ofrece al espíritu, tambien hay una especie de luz clara, viva, que hiere por decirlo así el ojo del alma, y no le permite dejar de ver lo que tiene delante. Si pues para definir la evidencia nos contentamos con llamarla luz del entendimiento, la confundimos con la conciencia, ó á lo menos damos ocasion, con un lenguaje ambiguo, á que otros la confundan.

No se crea que me proponga inculpar á los que han empleado la metáfora de la luz, ni que me lisonjee de poder definir la evidencia con toda propiedad: ¿quién expresa con palabras este fenómeno de nuestro entendimiento? Al querer emplear alguna, se ofrece la de luz como la mas adecuada. Porque en verdad, cuando atendemos á la evidencia, para examinar ya su naturaleza, ya sus efectos sobre el espíritu, se nos presenta naturalísimamente bajo la imágen de una luz cuyos resplandores alumbran los objetos para que nuestra alma pueda contemplarlos: pero esto, repito, no es suficiente: y así, aunque no formo el empeño de definirla con exactitud, voy á señalar un carácter

que la distingue de todo lo que no es ella.

[153.] La evidencia anda siempre acompañada de la necesidad, y por consiguiente de la universalidad de las verdades que atestigua. No la hay cuando no existen las dos condiciones señaladas. De lo contingente no hay evidencia, sino en cuanto está sometido á un principio de necesidad.

Expliquemos esta doctrina comprando ejemplos tomados respectivamente de la conciencia y de la evidencia.

Que hay en mí un ser que piensa, esto no lo sé por evidencia sino por conciencia. Que lo que piensa existe, esto no lo sé por conciencia sino por evidencia. En ambos casos hay certeza absoluta, irresistible; pero en el primero, versa sobre un hecho particular, contingente; en el segundo sobre una verdad universal y necesaria. Que yo piense es cierto para mí, pero no es preciso que lo sea para los demás; la desaparicion de mi pensamiento no trastorna el mundo de las inteligencias; si mi pensamiento dejase ahora de existir, la verdad en sí misma no sufriría ninguna alteracion; otras inteligencias podrian continuar y continuarian percibiéndola; ni en el órden real ni en el ideal, se echarian de menos el concierto y la armonía.

Me pregunto á mí mismo si pienso; y en el fondo de mi alma leo que sí; me pregunto si este pensamiento es necesario, y á mas de que la experiencia me dice que nó, tampoco encuentro razon ninguna en que fundar la necesidad. Aun suponiendo que mi pensamiento deja de existir, veo que continúo discurriendo con buen órden; así examino lo que hubiera sucedido si yo no existiese, ó lo que podria suceder en adelante, y asiento principios y saco consecuencias, sin quebrantar ninguna de las leyes intelectuales. El mundo ideal y el real se ofrecen á mis ojos como un magnífico espectáculo al cual yo asisto ciertamente, si, pero de donde puedo retirarme sin que la representacion cese, ni se altere nada, ni resulte otra mudanza que la de quedar vacío el imperceptible lugar que estoy ocupando. Muy de otro modo sucede en las verdades objeto de evidencia; no es necesario que yo piense, pero es tan necesario que lo que piensa exista, que todos mis esfuerzos no bastan para prescindir por un momento de esta necesidad. Si supongo lo contrario, si colocándome en el terreno de lo absurdo finjo por un instante que queda cortada la relacion entre el pensar y el ser, se rompe el vínculo que mantiene en órden al universo entero: todo se trastorna, todo se confunde, y lo que se me presenta á la vista no sé si es el caos ó la nada. ¿Qué ha sucedido? Nada mas sino que el entendimiento ha supuesto una cosa contradictoria, afirmando y negando á un mismo tiempo el pensar, porque afirmaba un pensamiento al cual negaba la existencia. Se ha quebrantado una ley universal, absolutamente necesaria; en faltando ella todo se hunde en el caos; la certeza de la existencia del _yo_ afianzada en el testimonio de la conciencia, no basta á impedir la confusion: la

inteligencia contradiciéndose, se ha negado á sí propia; de su palabra insensata no ha salido el ser sino la nada, no la luz sino las tinieblas; y esas tinieblas que ella ha soplado sobre todo lo existente y lo posible, vuelven á caer á torrentes sobre ella misma y la envuelven en eterna noche.

[154.] Hé aquí fijados y deslindados los caractéres de la conciencia y de la evidencia. La primera tiene por objeto lo individual y contingente; la segunda lo universal y necesario: solo Dios, fuente de toda verdad, principio universal y necesario de ser y de conocer, tiene identificada la conciencia con la evidencia en sí propio: en aquel ser infinito que todo lo encierra, ve la razon de todas las esencias y de todas las existencias, y no le es dable prescindir de sí mismo, del testimonio de su conciencia, sin anonadarlo todo. ¿Qué quedaria en el mundo, se dice la criatura, si tú desaparecieses? y se responde á si misma: _todo excepto tú_. Si Dios se dirigiese esta pregunta, se respondería á sí propio: _nada_.

[155.] He llamado instinto intelectual á ese impulso que nos lleva á la certeza en muchos casos, sin que medien ni el testimonio de la conciencia, ni el de la evidencia. Si se indica á un hombre un blanco de una línea de diámetro, y luego se le vendan los ojos y despues de haberle hecho dar muchas vueltas á la aventura, se le pone un arco en la mano para que dispare y se asegura que la flecha irá á clavarse precisamente en el pequeñísimo blanco, dirá que esto es imposible y nadie será capaz de persuadirle tamaño dislate. ¿Y porqué? ¿se apoya en el testimonio de la conciencia? nó, porque se trata de objetos externos. ¿Se funda en la evidencia? tampoco, porque esta tiene por objeto las cosas necesarias, y no hay ninguna imposibilidad intrínseca en que la flecha vaya á dar en el punto señalado. ¿En qué estriba pues la profunda conviccion de la negativa? Si suponemos que este hombre nada sabe de las teorías de probabilidades y combinaciones, que ni aun tiene noticia de esta ciencia, ni ha pensado nunca en cosas semejantes, su certeza será igual, sin embargo de que no podrá fundarla en cálculo de ninguna especie; igual la tendrán todos los circunstantes rudos ó cultos, ignorantes ó sabios: sin necesidad de reflexion, instantáneamente, todos dirán ó pensarán: «esto es imposible, esto no se verificará.» ¿En qué fundan, repito, tan fuerte conviccion? Es claro que no naciendo ni de la conciencia, ni de la evidencia inmediata ni mediata, no puede tener otro orígen que esa fuerza interior que llamo instinto intelectual, y que dejaré llamar sentido comun ó lo que se quiera, con tal que se reconozca la existencia del hecho. Don precioso que nos ha otorgado el Criador para hacernos razonables aun antes de raciocinar; y á fin de que dirijamos nuestra conducta de una manera prudente, cuando no tenemos tiempo para examinar las razones de prudencia.

[156.] Ese instinto intelectual abraza muchísimos objetos de órden muy diferente; es, por decirlo asi, la guia y el escudo de la razon; la guia, porque la precede y le indica el camino verdadero, antes de que comience á andar; el escudo, porque la pone á cubierto de sus propias cavilaciones, haciendo enmudecer el sofisma en presencia del sentido comun.

[157.] El testimonio de la autoridad humana, tan necesario al individuo y á la sociedad, arranca nuestro asenso por medio de un instinto intelectual. El hombre cree al hombre, cree á la sociedad, antes de pensar en los motivos de su fe; pocos los examinan, y sin embargo la fe es universal.

No se trata ahora de saber si el instinto intelectual nos engaña algunas veces, en qué casos y por qué; al presente solo quiero consignar su existencia; y con respecto á los errores á que nos conduce, me contentaré con observar que en un ser débil como es el hombre, la regla se dobla muy á menudo; y que así como no es posible encontrar en él lo bueno sin mezcla de lo malo, tampoco es dable hallar la verdad sin mezcla de error.

[158.] Si bien se observa, no objetivamos las sensaciones sino en fuerza de un instinto irresistible. Nada mas cierto, mas evidente á los ojos de la filosofía que la subjetividad de toda sensacion; es decir, que las sensaciones son fenómenos inmanentes, ó que están dentro de nosotros y no salen fuera de nosotros; y sin embargo, nada mas constante que el tránsito que hace el género humano entero de lo subjetivo á lo objetivo, de lo interno á lo externo, del fenómeno á la realidad. ¿En qué se funda este tránsito? Cuando los filósofos mas eminentes han tenido tanta dificultad en encontrar el puente, por decirlo así, que une las dos riberas opuestas, cuando algunos de ellos cansados de investigar han dicho resueltamente que no era posible encontrarle, ¿lo descubrirá el comun de los hombres desde su mas tierna niñez? es evidente que el tránsito que hacen no puede explicarse por motivos de raciocinio, y que es preciso apelar al instinto de la naturaleza. Luego hay un instinto que por sí solo nos asegura de la verdad de una proposicion, á cuya demostracion llega difícilmente la filosofía mas recóndita.

[159.] Aquí observaré lo errado de los métodos que aislan las facultades del hombre, y que para conocer mejor el espíritu, le desfiguran y mutilan. Es uno de los hechos mas constantes y fundamentales de las ciencias ideológicas y psicológicas, la multiplicidad de actos y facultades de nuestra alma, á pesar de su simplicidad atestiguada por la unidad de conciencia. Hay en el hombre como en el universo un conjunto de leyes cuyos efectos se desenvuelven simultáneamente, con una regularidad armoniosa; separarlas equivale

muchas veces á ponerlas en contradiccion; porque no siendo dado á ninguna de ellas el producir su efecto aisladamente, sino en combinacion con las demás, cuando se les exige que obren por sí solas, en vez de efectos regulares, producen monstruosidades las mas deformes. Si dejais sola en el mundo la ley de gravitacion no combinándola con ninguna fuerza de proyeccion, todo se precipitará hácia un centro; en vez de esa infinidad de sistemas que hermosean el firmamento, tendréis una mole ruda é indigesta: si quitáis la gravitacion y dejais la fuerza de proyeccion, los cuerpos todos se descompondrán en átomos imperceptibles, dispersándose cual éter levísimo por las regiones de la inmensidad (XV).

CAPÍTULO XVI.

CONFUSION DE IDEAS EN LAS DISPUTAS SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL.

[160.] En mi concepto hay varios principios que con relacion al entendimiento humano pueden llamarse igualmente fundamentales, ya porque todos sirven de cimiento en el órden comun y en el científico, ya porque no se apoyan en otro; no siendo dable señalar uno que disfrute de esta calidad como privilegio exclusivo. Al buscarse en las escuelas el principio fundamental, suele advertirse que no se trata de encontrar una verdad de la cual dimanen todas las otras; pero sí un axioma tal que su ruina traiga consigo la de todas las verdades, y su firmeza las sostenga, al menos indirectamente; de manera que quien las negare pueda ser reducido por demostracion indirecta ó _ad absurdum_; es decir, que admitido dicho axioma, se podrá conseguir que quien niegue los otros sea convencido de hallarse en oposicion con el que habia reconocido como verdadero.

[161.] Mucho se ha disputado sobre si era este ó aquel principio el merecedor de la preferencia; yo creo que hay aquí cierta confusion de ideas, nacida en buena parte, de no deslindar suficientemente testimonios tan distintos como son el de la conciencia, el de la evidencia y el del sentido comun.

El famoso principio de Descartes «yo pienso, luego soy;» el de contradiccion, «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo;» el otro que llaman de los cartesianos, «lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza;» son los tres principios que han dividido las escuelas. En favor de todos ellos se alegaban razones poderosísimas, y hasta concluyentes contra el adversario, atendido el terreno en que estaba colocada la cuestion.

Si no estais seguros de que pensais, argüiria un partidario de Descartes, no podeis estarlo ni aun del principio de contradiccion, ni tampoco de la legitimidad del criterio de la evidencia; para saber todo esto, es necesario pensar; quien afirma ó niega, piensa; sin suponer el pensamiento, no son posibles ni la afirmacion ni la negacion. Pero admitamos el pensamiento; tenemos ya un punto de apoyo, y de tal naturaleza, que lo encontramos en nosotros mismos, atestiguado por el sentido íntimo, imponiéndonos con una eficacia irresistible la certeza de su existencia. Establecido el fundamento, veamos cómo se puede levantar el edificio: para esto, no es necesario salir del pensamiento propio; allí está el punto luminoso para guiarnos en el camino de la verdad; sigamos sus resplandores, y fijado un punto inmóvil hagamos salir de él el hilo misterioso que nos conduzca en el laberinto de la ciencia. Así, nuestro principio es el primero, es la basa de todos los demás, posee una fuerza propia para sostenerse y la tiene sobrante para comunicar firmeza á los otros.

Este lenguaje es razonable ciertamente; pero hay la desgracia de que la conviccion que pudiera producir, está neutralizada con otro lenguaje no menos razonable, en sentido directamente opuesto. He aquí cómo pudiera contestar un sostenedor del principio de contradiccion. Si nos dais por supuesto que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, será posible que á un mismo tiempo penséis y no penséis; vuestra afirmacion pues «yo pienso» no significa nada; porque junto con ella se puede verificar la opuesta «yo no pienso». En tal caso, la ilacion de la existencia queda destruida; porque aun admitiendo la legitimidad de la consecuencia «yo pienso, luego existo», como por otra parte sabríamos que es posible esta otra premisa, «yo no pienso,» la deduccion no tendria lugar. Sin el principio de contradiccion tampoco vale nada el otro: «lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de ella con toda certeza»: porque si á un mismo tiempo es posible el ser y el no ser, una idea podrá ser clara y oscura, distinta y contusa; un predicado podrá estar contenido en un sujeto y no contenido; podrá haber certeza é incertidumbre; afirmacion y negacion; luego esta regla no sirve para nada.

Y tiene mucha razon el que discurre de este modo; pero lo curioso es, que el tercer contrincante las alegará igualmente fuertes contra sus dos adversarios. ¿Cómo se sabe, podrá preguntar, que el principio de contradiccion es verdadero? claro es que no lo sabemos sino porque en la idea del ser vemos la imposibilidad del no ser á un mismo tiempo y vice-versa; luego no estais seguros del principio de contradiccion sino aplicando mi principio: «lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza.» Si nada puede sostenerse en cayendo al principio de contradiccion, y este se funda en el mio, el mio es el cimiento de todo.

[162.] Los tres tienen razon y no la tiene ninguno. La tienen los tres, en cuanto afirman que negado el respectivo principio se arruinan los demás; no la tiene ninguno, en cuanto pretenden que negados los demás no se arruina el propio. ¿De dónde pues nace la disputa? de la confusion de ideas, de que se comparan principios de órdenes muy diferentes, todos de seguro muy verdaderos, pero que no pueden parangonarse por la misma razon que no se compara lo blanco con lo caliente, disputando si una cosa tiene mas grados de calor que de blancura. Para la comparacion, se necesita cierta oposicion en los extremos; pero estos deben tener algo comun; si son enteramente disparatados, la comparacion es imposible.

El principio de Descartes es la anunciacion de un simple hecho de conciencia; el de contradiccion es una verdad conocida por evidencia; y el otro es la afirmacion de la legitimidad del criterio de la evidencia misma; es una verdad de reflexion que expresa el impulso intelectual por el que somos llevados á creer verdadero lo que conocemos con evidencia.

La importancia de la cuestion exige que examinemos por separado los tres principios; así lo haré en los capítulos siguientes (XVI).

CAPÍTULO XVII.

LA EXISTENCIA Y EL PENSAMIENTO. PRINCIPIO DE DESCARTES.

[163.] ¿Estoy seguro de que existo? sí. ¿Puedo probarlo? nó. La prueba supone un raciocinio; no hay raciocinio sólido sin principio firme en que estribe; y no hay principio firme, si no está supuesta la existencia del ser que raciocina.

En efecto: si quien discurre no está seguro de su existencia, no puede estarlo ni de la existencia de su propio discurso; pues no habrá discurso si no hay quien discurre. Luego sin este supuesto no hay principios sobre que fundar, no hay nada; no hay mas que ilusion, y bien mirado, ni ilusion siquiera, pues no hay ilusion si no hay iluso.

Nuestra existencia no puede ser demostrada: tenemos de ella una conciencia tan clara, tan viva, que no nos deja la menor incertidumbre; pero probarla con el raciocinio es imposible.

[164.] Es una preocupacion, un error de fatales consecuencias, el creer que podemos probarlo todo con el uso de la razon; antes que el uso de la razon están los principios en que ella se funda; y antes que uno y otro, está la existencia de la razon misma, y del ser que

raciocina.

Lejos de que todo sea demostrable, se puede demostrar que hay cosas indemostrables. La demostracion es una argumentacion en la cual se infiere de proposiciones evidentes una proposicion evidentemente enlazada con ellas. Si las premisas son evidentes por sí mismas, no consentirán demostracion; si suponemos que ellas á su vez sean demostrables, tendremos la misma dificultad con respecto á las otras en que se funde la nueva demostracion; luego, ó es preciso detenerse en un punto indemostrable, ó proceder hasta lo infinito, lo que equivaldria á no acabar jamás la demostracion.

[165.] Y es de observar que la indemostrabilidad, por decirlo así, no es propia únicamente de ciertas premisas: se la halla en algun modo en todo raciocinio, por su misma naturaleza, prescindiendo de las proposiciones de que se compone. Sabemos que las premisas A y B son ciertas; de ellas inferiremos la proposicion C. ¿Con qué derecho? Porque vemos que C se enlaza con las A y B. ¿Y cómo sabemos esto? Si es con evidencia inmediata, por intuicion: hé aquí otra cosa indemostrable: el enlace de la conclusion con las premisas. Si es por raciocinio, fundándonos en los principios del arte de raciocinar, entonces hay dos consideraciones, ambas conducentes á demostrar la indemostrabilidad. 1.ª Si los principios del arte son indemostrables, tenemos ya una cosa indemostrable; si lo son, al fin hemos de valernos de otros que les sirvan de basa, y ó pararnos en alguno que no consienta demostracion, ó proceder hasta lo infinito. 2.ª ¿Cómo sabemos que los principios del raciocinio se aplican á este caso? ¿Será por otro raciocinio? resultan los mismos inconvenientes que en el caso anterior. ¿Será porque lo vemos así? ¿porque es evidente con evidencia inmediata? hénos aquí en otro punto indemostrable.

Estas reflexiones no dejan ninguna duda de que el pedir la prueba de todo es pedir lo imposible.

[166.] El ser que no piensa, no tiene conciencia de sí mismo: la piedra existe, mas ella no lo sabe, y en un caso semejante se encuentra el hombre mismo cuando todas sus facultades intelectuales y sensitivas se hallan en completa inaccion. La diferencia de estos dos estados se concibe muy bien recordando lo que acontece al pasar de la vigilia á un sueño profundo, y al volver de este á la vigilia.

El primer punto de partida para dar un paso en nuestros conocimientos, es esta presencia íntima de nuestros actos interiores, prescindiendo de las cuestiones que suscitarse puedan sobre la naturaleza de ellos. Si todo existiese como ahora, y existiesen infinitos mundos diferentes del que tenemos á la vista, nada existiria para nosotros, si nos faltasen esos actos interiores de que estamos hablando. Seríamos como el cuerpo insensible colocado en la inmensidad del espacio, que se

halla lo mismo ahora que si todo desapareciese alrededor de él, y no percibiria mudanza alguna aun cuando él propio se sumiese de nuevo en el abismo de la nada. Al contrario, si suponemos que todo se aniquila excepto este ser que dentro de nosotros siente, piensa y quiere; todavía queda un punto donde hacer estribar el edificio de los humanos conocimientos: este ser, solo en la inmensidad, se dará cuenta á sí mismo de sus propios actos, y segun el alcance de sus facultades intelectuales, podrá arrojarse á innumerables combinaciones que tengan por objeto lo posible, ya que nó la realidad.

[167.] Se ha combatido mucho el famoso principio de Descartes: _«yo_ pienso, luego _existo_;» el ataque es justo y concluyente, si en efecto el filósofo hubiese entendido su principio en el sentido que se le acostumbra dar en las escuelas. Si Descartes le hubiese presentado como un verdadero raciocinio, como un entimema en que asentado el antecedente dedujera la consecuencia, claro es que el argumento claudicaba por su basa, estaba en el aire. Porque, cuando él dijera: «voy á probar mi existencia con este entimema: yo pienso, luego soy», se le podia objetar lo siguiente: vuestro entimema se reduce á un silogismo en esta forma: «todo lo que piensa existe; es así que yo pienso, luego existo.» Este silogismo, en el supuesto de una duda universal, en que no se dé por supuesta ni aun la misma existencia, es inadmisible en sus proposiciones y en la trabazon de ellas. En primer lugar: ¿cómo sabeis que todo lo que piensa existe?--Porque nada puede pensar sin existir.--Y esto ¿cómo se sabe?--Porque lo que no existe no obra.--Y esto ¿cómo se sabe? Suponiendo que de todo se duda, que nada se sabe, no se pueden saber estos principios; de otra suerte faltamos á la suposicion de la duda universal, y por consiguiente nos salimos de la cuestion. Si alguno de estos principios se ha de admitir sin prueba, tanto valia admitir desde luego la existencia propia, y ahorrarse el trabajo de probarla con un entimema.

En segundo lugar: ¿cómo sabéis que pensais? Se os puede hacer el siguiente argumento, retorciendo el vuestro, como dicen los dialécticos: nada puede pensar sin existir, vuestra existencia es dudosa, tratais de probarla, luego no estais seguros de pensar.

[168.] Queda pues en claro que el principio de Descartes es insostenible tomado como un verdadero raciocinio; y siendo tan fácil de alcanzar su flaqueza, parece imposible que no la viese un entendimiento tan claro y penetrante. Es probable pues que Descartes entendió su principio en un sentido muy diferente, y voy á exponer en pocas palabras el que en mi juicio debió de darle el ilustre filósofo.

Suponiéndose por un momento en una duda universal, sin aceptar como cierto nada de cuanto sabia, se concentraba dentro de sí mismo, y buscaba en el fondo de su alma un punto de apoyo donde hacer estribar

el edificio de los conocimientos humanos. Claro es que, aun haciendo abstraccion de todo cuanto nos rodea, no podemos prescindir de nosotros mismos, de nuestro espíritu que se presenta á sus propios ojos con tanta mayor lucidez, cuanto es mayor la abstraccion en que nos constituimos con respecto á los objetos externos. Ahora bien, en esa concentracion, en ese acto de ensimismarse, retrayéndose el hombre de todo por temor de errar, e interrogándose á sí mismo, si hay algo cierto, si hay algo que pueda servir de apoyo, si hay un punto de partida en la carrera de los conocimientos, lo primero que se ofrece es la conciencia del pensamiento, la presencia misma de los actos de nuestra alma, de eso que se llama pensar. Hé aquí si no me engaño la mente de Descartes; «yo quiero dudar de todo; me retraigo de afirmar como de negar nada; me aislo de cuanto me rodea, porque ignoro si esto es algo mas que una ilusion. Pero en este mismo aislamiento me encuentro con el sentimiento íntimo de mis actos interiores, con la presencia de mi espíritu: yo pienso, luego soy: yo pienso, así lo experimento de una manera que no me consiente duda, ni incertidumbre; luego soy, es decir, ese sentimiento de mi pensamiento me hace sabedor de mi existencia.»

[169.] Así se explica cómo Descartes no presentaba su principio cual un mero entimema, cual un raciocinio comun; sino como la consignacion de un hecho que se le ofrecia el primero en el órden de los hechos; y cuando del pensamiento inferia la existencia, no era con una deduccion propiamente dicha, sino como un hecho comprendido en otro, expresado por otro, ó mejor diremos, _identificado_ con él.

He dicho _identificado_, porque en realidad es así en concepto de Descartes; y esto acaba de confirmar lo que he asentado anteriormente, que el filósofo no presentaba un raciocinio, sino que consignaba un hecho. Sabido es que, segun él, la esencia del espíritu es el mismo pensamiento, de suerte que así como otras escuelas filosóficas distinguen entre la substancia y su acto, considerando al espíritu en la primera clase y al pensamiento en la segunda, Descartes sostenia que no habia distincion alguna entre el espíritu y el pensamiento, que era una misma cosa: que el pensamiento constituia la esencia del alma. «Aunque un atributo, dice, sea suficiente para hacernos conocer la substancia, hay sin embargo en cada una de ellas, uno que constituye su naturaleza y esencia, y del cual dependen todos los demás. La extension en longitud, latitud y profundidad, constituye la esencia de la substancia corpórea; _y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa_» (Descartes, Principios de la filosofía, 1ª parte). De esto se infiere que Descartes al asentar el principio «yo pienso, luego existo;» no hacía mas que consignar un hecho atestiguado por el sentido íntimo; y tan simple le consideraba, tan único por decirlo así, que en el desarrollo de su sistema, identificó el pensamiento con el alma, y la esencia de esta con su misma existencia. Sintió el pensamiento, y dijo: «este pensamiento es el alma; soy yo.» No trato de apreciar ahora el valor de esta doctrina, y sí tan solo de

explicar en qué consiste (XVII).

CAPÍTULO XVIII.

MAS SOBRE EL PRINCIPIO DE DESCARTES. SU MÉTODO.

[170.] Descartes al anunciar y explicar su principio, no siempre se expresó con la debida exactitud, lo cual dió motivo á que se interpretasen mal sus palabras. Al paso que señalaba la conciencia del propio pensamiento y de la existencia, como la basa sobre la cual debian estribar todos los conocimientos, empleaba términos de los cuales se podia inferir que no solo queria consignar un hecho, sino que intentaba presentar un verdadero raciocinio. Sin embargo, leyendo con atencion sus palabras, y cotejándolas unas con otras, se ve que no era esta su idea; aunque tal vez no habria inconveniente en decir que no se daba exacta cuenta á sí propio de la diferencia que acabo de indicar, entre un raciocinio y la simple consignacion de un hecho; y que al concentrarse en sí mismo, no tuvo un conocimiento _reflejo_ bastante claro del modo con que se apoyaba en su principio fundamental.

Para convencernos de esto, examinemos sus mismas palabras. «Mientras desechamos de esta manera todo aquello de que podemos dudar, y que hasta _fingimos_ que es falso, suponemos fácilmente que no hay Dios, ni cielo, ni tierra, y que ni aun tenemos cuerpo, pero no _alcanzamos á suponer que no existimos_, mientras dudamos de la verdad de todas estas cosas; porque tenemos tanta repugnancia á concebir que lo que piensa no existe verdaderamente al mismo tiempo que piensa; que no obstante las suposiciones mas extravagantes, no podemos dejar de creer que esta conclusion «yo pienso, luego soy» no sea verdadera, y por consiguiente la primera y la mas cierta que se presenta al que conduce sus pensamientos con órden.» (Descartes, Principios de la filosofía, P. 1. § 6 y 7.).

En este pasaje nos encontramos con un verdadero silogismo: «Lo que piensa existe; yo pienso, luego existo.» «Tenemos, dice Descartes, tanta repugnancia á concebir, que lo que piensa no existe mientras piensa,» lo que equivale á decir: «Lo que piensa existe;» esto en términos escolásticos, se llama establecer la mayor; luego continúa que «no obstante las suposiciones mas extravagantes, no podemos dejar de creer que esta conclusion «yo pienso, luego soy» sea verdadera;» lo que equivale á poner la menor y la consecuencia del silogismo. Se conoce que Descartes estaba algo preocupado con la idea de querer probar, al mismo tiempo que trataba de consignar. Este era el prurito general de su época; y aun los mas ardientes reformadores se preservan con mucha dificultad de la atmósfera que los rodea. En todo el curso

de sus meditaciones se encuentra este mismo espíritu, bien que enlazado admirablemente con el de observacion.

Pero al través de esas explicaciones oscuras ó ambiguas, ¿qué es lo que se descubre? ¿cuál es el pensamiento que se halla en el fondo del sistema de _Descartes_, prescindiendo de sí él se daba ó nó á sí mismo exacta cuenta de lo que experimentaba? Hélo aquí. «Yo por un esfuerzo de mi espíritu, puedo dudar de la verdad de todo; pero este esfuerzo tiene un límite en mí mismo. Cuando la atencion se convierte sobre mí, sobre la conciencia de mis actos interiores, sobre mi existencia, la duda se detiene, no puede llegar á tal punto, encuentra una _tal repugnancia_, que las suposiciones mas extravagantes no alcanzan á vencer.» Esto es lo que indican sus mismas palabras, mas al consignar este hecho se eleva á una proposicion general, muy verdadera sin duda, saca una consecuencia, muy legítima tambien; pero que para nada eran necesarias en el caso presente, y que ó explicaban mal su misma opinion ó la hacian vacilar.

[171.] Si bien se observa, no hacia mas Descartes en este punto, que lo que hacen todos los filósofos; y por mas extraño que pueda parecer, no estaba en desacuerdo con los gefes de la escuela metafísica diametralmenle opuesta: la de Locke y Condillac. En efecto: que el hombre al querer examinar el orígen de sus conocimientos, y los principios en que estriba su certeza, se encuentra con el hecho de la conciencia de sus actos internos, que esta conciencia produce una certeza firmísima, y que nada podemos concebir mas cierto para nosotros que ella, es un hecho en que están de acuerdo todos los ideólogos, y que todos asientan, bien que con diferentes palabras. Cuanto mas se medita sobre estas materias, mas se descubre en ellas la realizacion de un principio confirmado por la razon y la experiencia, de que muchas verdades no son nuevas, sino presentadas de una manera nueva; que muchos sistemas no son nuevos, sino formulados de una manera nueva.

[172.] La misma duda universal de Descartes, cuerdamente entendida, es practicada por todo filósofo; con lo cual se ve que las bases de su sistema, combatidas por muchos, son en el fondo adoptadas por todos. ¿En qué consiste el método de Descartes? todo se reduce á dos pasos: 1.º Quiero dudar de todo. 2.° Cuando quiero dudar de mí mismo no puedo.

Examinemos estos dos pasos, y veremos que con Descartes los da todo filósofo.

¿Por qué Descartes quiere dudar de todo? Porque se propone examinar el orígen y la certeza de sus conocimientos; quiere llamar á exámen todo su saber, y por lo mismo no puede empezar suponiendo nada verdadero. Si supone algo, ya no examinará el orígen y los motivos de la certeza

de todo; pues exceptúa aquello que supone verdadero. Le es preciso no suponer, como tal, nada; antes por el contrario suponer que no sabe nada de nada; sin esto no puede decir que examina los fundamentos de todo. Ò no hay tal cuestion filosófica, que sin embargo se la encuentra en todos los libros de filosofía, ó es necesario emplear el método de Descartes.

¿Pero en qué consiste esta duda? Racionalmente hablando ¿puede ser una duda real y verdadera? Nó: esto es imposible, absolutamente imposible. El hombre, por ser filósofo, no alcanza á destruir su naturaleza: y la naturaleza se opone invenciblemente á esta duda, tomada en el sentido riguroso.

[173.] ¿Qué es pues esta duda? Nada mas que una _suposicion_, una _ficcion_, suposicion y ficcion que hacemos á cada paso en todas las ciencias, y que en realidad no es mas que la _no atencion_ á un convencimiento que abrigamos. Esta duda se la emplea para descubrir la primera verdad en que estriba nuestro entendimiento; á cuyo fin basta que la duda sea ficticia; no hay ninguna necesidad de que sea positiva; porque es evidente, que lo mismo se logra dudando efectivamente de todo, no admitiendo absolutamente nada, que diciendo: «si supongo que no tengo por cierto nada, que no sé nada, que no admito nada.» Un ejemplo aclarará esta explicacion hasta la última evidencia. Quien conozca los rudimentos de geometría sabrá que en un triángulo al mayor lado se opone el mayor ángulo, y está absolutamente cierto de la verdad del teorema: pero si se propone dar á otro la demostracion, ó repetírsela á sí propio, prescinde de dicha certeza, procede como si no la tuviera, para manifestar que se la puede fundar en algo.

En todos los estudios ejecutamos á cada paso esto mismo. Son vulgares las expresiones: «esto es así, es evidente; pero _supongamos_ que no lo sea; ¿qué resultará?» «Esta demostracion es concluyente, pero prescindamos de ella, supongamos que no la tenemos, ¿cómo podriamos demostrar lo que deseamos?» Los argumentos _ad absurdum_ tan en uso en todas las ciencias, y muy particularmente en las matemáticas, estriban no solo en prescindir de lo que conocemos, sino en suponer una cosa directamente contraria á lo que conocemos. «Si la línea A, dice á cada paso el geómetra, no es igual á la B, será mayor ó menor; supongamos que es mayor: etc. etc.» Por manera que para la investigacion de la verdad prescindimos frecuentemente de lo que sabemos, y hasta suponemos lo contrario de lo que sabemos. Aplíquese este sistema á la investigacion del principio fundamental de nuestros conocimientos y resultará la duda universal de Descartes, en el único sentido que puede ser admisible en el tribunal de la razon, y posible á la humana naturaleza.

Es probable que el ilustre filósofo la entendia en el mismo sentido, si bien es menester confesar que sus palabras son ambiguas. No se

concibe qué objeto podia proponerse en entenderlas de diferente modo, supuesto que no trataba de otra cosa que de allanar el camino á la investigacion de la verdad. Con su manera de expresarse dió lugar á disputas, que con alguna mayor claridad se habrian evitado.

Así como Descartes no se explicaba con la claridad suficiente, sus adversarios no le estrechaban quizás con toda la precision y nervio que podian. En mi concepto, para resolver la cuestion bastaba dirigirle esta pregunta: «¿Entendeis que al comenzar las investigaciones filosóficas, haya de haber un momento en que _real_ y _efectivamente_ dudemos de todo; ó juzgais bastante el _prescindir_ de la certeza, suponiendo que no la tenemos, como se hace con frecuencia en todos los estudios?»

[174.] Descartes se encontró en el caso de todos los reformadores. Están dominados de una idea; y la expresan tan fuertemente, que al parecer no consienten otra á su lado. Todo en su lenguaje es absoluto, exclusivo. Preven la lucha que habrán de sostener, quizás la experimentan ya; y así concentran toda su fuerza en la idea cuyo triunfo se proponen, y llegan á perder de vista todo lo que no es ella. No se puede inferir que el reformador no tenga otras que modifiquen notablemente la principal; mas para hacer frente á sus adversarios que le dicen: «esto es absolutamente falso,» él dice: «esto es verdadero absolutamente.» La historia y la experiencia nos presentan innumerables ejemplos de estas exageraciones.

La idea dominante de Descartes era arruinar la filosofía que á la sazon reinaba en las escuelas; y daba el impulso tan fuerte que hacia temblar el mundo. Véase cómo expresaba su desden para con muchos que se apellidan filósofos. «La experiencia enseña, que los que hacen profesion de filósofos, son frecuentemente menos sabios y razonables que otros que no se han aplicado nunca á este estudio.» (Prefacio de los Principios de filosofía).

[175.] La segunda parte del método de Descartes, consiste en tomar el pensamiento propio por punto de partida, estableciendo que al esforzarse el hombre por dudar de todo, encuentra un límite en la conciencia de su pensamiento, de su existencia. Es evidente, que este es el fenómeno que naturalmente resta inmóvil en la mente del observador, despues de haber procurado dudar de todo. Al menos no podrá dudar de que duda; y por consiguiente de su pensamiento; siendo de notar que este es un argumento que se ha hecho siempre á los escépticos, lo que equivalia á emplear el método de Descartes, esto es, á consignar como un fenómeno innegable una certeza superior á todas las extravagancias: la conciencia de sí mismo.

Cuando Descartes decia «yo pienso» entendia por esta palabra todo acto interno, todo fenómeno presente al alma inmediatamente; no hablaba del

pensamiento tomado en un sentido puramente intelectual, sino que comprendia todo aquello de que tenemos conciencia inmediata. «Por la palabra _pensar_, dice, entiendo todo aquello que se hace en nosotros, de tal suerte, que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; así es que aquí el pensar no significa tan solo entender, querer, imaginar, sino tambien sentir. Porque si digo que veo ó que ando, y de ahí infiero que existo, si entiendo hablar de la accion que se hace con mis ojos ó mis piernas, esta conclusion no es tan infalible, que no ofrezca algun motivo de duda, ya que puede suceder que yo crea ver ó andar sin que abra los ojos, ni me mueva de mi sitio; pues que esto me acontece cuando duermo, y quizás podria acontecer lo mismo si yo no tuviese cuerpo; pero si entiendo hablar únicamente de la accion de mi pensamiento ó del sentimiento, es decir, del conocimiento que hay en mí, por el cual me parece que veo ó ando, esta conclusion es verdadera tan absolutamente que no me es posible dudar de ella, á causa de que se refiere al alma, única que tiene la facultad de sentir ó bien de pensar, de cualquier modo que esto sea.»(Principios de filosofía, 1.ª parte, § 9).

[176.] Este pasaje manifiesta bien claro las ideas de Descartes; lo arruinaba todo con la duda, pero habia una cosa que resistía á todos los esfuerzos: la conciencia de sí mismo. Y esta conciencia la tomaba él como punto de apoyo, sobre el cual y con toda certeza, pudiera levantar de nuevo el edificio de las ciencias, Locke y Condillac no han hecho otra cosa: han seguido un camino muy diferente del de Descartes: pero el punto de partida ha sido el mismo. Oigamos á Locke. «En primer lugar examinaré cuál es el orígen de las ideas, nociones, ó como se las quiera llamar, que el hombre percibe en su alma, y que su _propio sentimiento_ le hace descubrir en ella.» (Ensayo sobre el entendimiento humano. Prólogo.) «Pues que el espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos y raciocinios que sus propias ideas, las cuales son la única cosa que el contempla ó que puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se funda _todo entero_ sobre nuestras ideas.» (Ibid. lib. 4, cap. 1). «Sea que nos remontemos hasta los cielos, por hablar metafóricamente, dice Condillac, sea que descendamos á los abismos, no salimos de nosotros, y jamás percibimos otra cosa que nuestro propio pensamiento.» (Ensayo sobre el orígen de los conocimientos humanos. Cap. 1).

[177.] Todos los trabajos ideológicos comienzan pues por la consignacion del hecho de la conciencia de nuestras ideas; y no puede ser de otro modo con respecto á su certeza. El hombre al trastornarlo todo, al arruinarlo todo, al anonadarlo todo, se encuentra consigo mismo, que es quien trastorna, arruina y anonada. Cuando haya llegado á dudar de la existencia de Dios, del mundo, de sus semejantes, de su cuerpo, en medio de aquella inmensa soledad se encuentra todavía á sí mismo. El esfuerzo por anonadarse á sus propios ojos, solo sirve para hacerle mas visible: es una sombra que no muere con ningun golpe, y

que por cada herida que se le abre, despide nuevos torrentes de luz. Si duda que siente, siente al menos que duda; si duda de esta duda, siente que duda de la misma duda; por manera que en dudando de los actos directos entra en una serie interminable de actos reflejos que se encadenan por necesidad unos con otros, y se desenvuelven á la vista interior como los pliegues de un lienzo sin fin (XVIII).

CAPÍTULO XIX.

LO QUE VALE EL PRINCIPIO: YO PIENSO.

SU ANÁLISIS.

[178.] El principio de Descartes considerado como un entimema, ya hemos visto que no puede aspirar al título de fundamental. En todo raciocinio hay premisas y consecuencia, y para que sea concluyente son necesarias la verdad de las primeras y la legitimidad de la segunda. Decir que un raciocinio puede ser principio fundamental, es una contradiccion manifiesta.

Pero si tomamos el principio de Descartes en el sentido explicado anteriormente, esto es, nó como un raciocinio sino como la consignacion de un hecho, la contradiccion cesa; y es cuestion digna de examinarse la de si merece ó nó el título de principio fundamental y de qué manera. En los capítulos anteriores se ha esclarecido ya en parte esta materia, pero nó hasta tal punto que se la pueda dar por suficientemente dilucidada: mas bien se han presentado reflexiones preliminares para aclarar el estado de la cuestion que no se la ha resuelto cumplidamente.

[179.] La proposicion «yo pienso» no expresa, como se ha notado ya, el solo pensamiento propiamente dicho; abraza los actos de la voluntad, los sentimientos, las sensaciones, los actos é impresiones de todas clases que se realizan en nuestro interior, comprende todos los fenómenos que presentes á nuestro espíritu con presencia inmediata, nos son atestiguados por el sentido íntimo ó por la conciencia.

Nada que distinga entre las varias clases de actos ó impresiones puede servirnos de principio fundamental; la distincion supone el análisis, y el análisis no existe sin reflexion. No se reflexiona sin reglas y sin objeto conocidos ya: por consiguiente admitir clasificaciones en el primer principio, es despojarle de su carácter, es contradecirse.

[180.] Conviene no confundir lo expresado por la proposicion «yo

pienso» con la proposicion misma; el fondo y la forma son aquí cosas muy diferentes; pudiendo la naturaleza de esta hacer concebir ideas equivocadas sobre aquel. El fondo es un hecho simplicísimo; la forma es una combinacion lógica que encierra elementos muy heterogéneos. Esto necesita explicacion.

El hecho de conciencia considerado en sí mismo, prescinde de relaciones, no es nada mas que el mismo, no conduce á nada mas que á sí mismo, es la presencia del acto ó de la impresion, ó mas bien es el acto mismo, la impresion misma, que están presentes al espíritu. Nada de combinacion de ideas, nada de análisis de conceptos; cuando se llega á esto último, se sale del terreno de la conciencia pura y se entra en las regiones objetivas de la actividad intelectual. Pero como el lenguaje es para expresar los productos de esa actividad; como no está vaciado, por decirlo así, en el molde de la conciencia pura sino en el del entendimiento, nos es imposible hablar sin alguna combinacion lógica ó ideal. Si quisiéramos encontrar una expresion de la conciencia pura sin mezcla de elementos intelectuales, deberíamos buscarla, nó en el lenguaje, sino en el signo natural del dolor ó de la alegria ó de una pasion cualquiera; solo en este caso se expresa con espontaneidad y sin combinaciones de elementos ajenos, que pasa algo en nuestro espíritu, que tenemos conciencia de alguna cosa; pero desde el momento en que hablamos, expresamos algo mas que la conciencia pura; el verbo externo indica el interno, producto de la actividad intelectual, concepto de ella, que envuelve ya un sujeto y un objeto, y que por tanto se halla ya en una region muy superior á la de la conciencia pura.

[181.] Para demostrar la verdad de lo que acabo de decir, examinemos la expresion «yo pienso.» Esta es una verdadera proposicion que sin alterarse en lo mas mínimo, puede presentarse bajo una forma rigurosamente lógica: «yo soy pensante.» Aquí encontramos sujeto, predicado y cópula. El sujeto es el _yo_, es decir que nos hallamos ya con la idea de un ser, sujeto de actos é impresiones, posesor de una actividad significada en el predicado; ese _yo_, pues, se nos ofrece como algo muy superior al órden de la conciencia pura, es nada menos que la idea de substancia. Analicemos mas detenidamente lo que en él se encierra.

Tenemos en primer lugar la unidad de conciencia; el _yo_ carece de sentido, si no significa algo que es uno é idéntico, á pesar de la pluralidad y diversidad que en él se realizan. La unidad experimental de conciencia trae consigo por consecuencia precisa la unidad del ser que la experimenta. Este ser es el sujeto en que se realizan las variaciones, sin lo cual no su podria decir: _yo_. Tenemos pues, que en una expresion tan simple están envueltas las ideas de unidad y de su relacion á la pluralidad, de substancia, y de su relacion á los accidentes; es decir que la idea del _yo_, bien que expresiva de una unidad simplicísima, es compuesta bajo el aspecto lógico, encerrando

varias cosas del órden ideal, y que no se hallan en la conciencia pura. La idea del _yo_ propiamente dicha, aunque comun en cierto modo á todos los hombres, es en sí misma altamente filosófica, por encerrar una combinacion de elementos que pertenecen al órden intelectual puro.

[182.] El predicado _pensante_ es la expresion de una idea general, comprensiva, no solo de todo pensamiento, sino tambien de todo fenómeno que afecta inmediatamente al espíritu. Estos fenómenos considerados en lo que tienen de comun, bajo la idea general de presentes al espíritu, vienen significados en la palabra _pensante_.

La relacion del predicado con el sujeto, ó la conveniencia de _pensante_ al _yo_, expresa tambien un análisis digno de atencion. Por el pronto se echa de ver una descomposicion del concepto del _yo_ en dos ideas: la de sujeto de varias modificaciones, y la de pensante; sin esto la proposicion carece de sentido, ó mejor, su expresion se hace imposible. La idea de sujeto, envuelve las de unidad y de substancia; y la de pensante encierra la de actividad ó bien la de pasividad (permítaseme la expresion) acompañada de conciencia.

[183.] Para que la proposicion sea posible, es preciso suponer que la descomposicion de las ideas ha comenzado en algun punto: es decir, que ó en la del _yo_ hemos encontrado la de _pensante_, ó en esta última la del _yo_. Colocándonos en el _yo_, prescindiendo de _pensante_, nos encontramos con la idea de sujeto ó de substancia en general, donde por mas que cavilemos no alcanzaremos á descubrir la de _pensante_. El _yo_ en sí, no se nos manifiesta, le conocemos por el pensamiento, y por tanto en este debemos fijar el punto de partida, y nó en aquel; de lo que se infiere que en dicha proposicion, lo primitivamente conocido, es mas bien el predicado que el sujeto; y que de los dos conceptos, el del sujeto tiene mas bien el carácter de contenido que el de continente.

En efecto: el _yo_ nace, digámoslo así, para sí mismo, con la presencia del pensamiento; si la actividad intelectual se concentra para buscar su primer apoyo, se encuentra nó con el _yo_ puro, sino con sus actos; es decir, con su pensamiento. Este último es por consiguiente el objeto primitivo de la actividad intelectual reflexiva; este es su primer elemento de combinacion, su primer dato para la resolucion del problema. Fijando la vista en este elemento, descubre una unidad en medio de la pluralidad, descubre un ser que continúa el mismo en medio del flujo y reflujo de los fenómenos de la conciencia: esta identidad se la atestigua de una manera irresistible la conciencia misma. La idea del _yo_ pues está sacada del pensamiento, y por consiguiente mas bien nace el sujeto del predicado que nó el predicado del sujeto.

[184.] El pensamiento de donde se saca la idea del _yo_, no es el pensamiento en general, sino realizado, existente en nosotros mismos. Pero esta realidad es infecunda, si no se ofrece al espíritu bajo una idea general; porque es evidente que el _yo_ no sale de un acto solo, pues que es la unidad sujeto de la pluralidad. Para llegar á la idea del _yo_ necesitamos la unidad de conciencia, y esta no la conocemos sino en cuanto la tenemos experimentada, es decir, en cuanto percibimos la relacion de lo uno á lo múltiplo, de un sujeto á sus modificaciones.

Tanta elaboracion es necesaria para producir una expresion tan sencilla como «yo pienso;» por donde se echa de ver con cuánta razon he distinguido entre el fondo y la forma, y cuán inconsideradamente proceden los que confunden cosas tan diversas. Así, y por falta del debido análisis, se dan en la filosofía saltos inmensos pasando de un órden á otro, confundiendo las ideas y embrollando las cuestiones.

[185.] Para dilucidar completamente la materia examinaré las relaciones de la existencia con el pensamiento; exámen que será muy fácil teniendo presentes las observaciones anteriores.

Es cierto que concebimos la existencia anterior al pensamiento: nada puede pensar sin existir, la existencia es para el pensamiento una condicion indispensable; pensar y no existir, es una contradiccion manifiesta. Pero lo que se ofrece primitivamente á nuestro espíritu, no es la existencia sino el pensamiento; y este nó en abstracto, sino determinado, experimental, empírico como se dice ahora. La idea de existencia es general, comprende á todo ser, y la conciencia no puede comenzar por ella; ora lleguemos á esta idea por abstraccion, ora sea una forma preexistente en nuestro espíritu, no es lo primero que se nos ocurre; ó para hablar con mas exactitud, no es el último punto que encontramos al seguir con movimiento retrógrado el hilo de nuestros conocimientos para descubrir su punto de partida. Este es la conciencia, que despues de objetivada, y habiendo sufrido el análisis del concepto que ofrece, nos presenta la idea de existencia como contenido en ella.

Se infiere de esto, que el _luego existo_, no es rigurosamente hablando una consecuencia del «yo pienso,» sino la intuicion de la idea de existencia en la de pensamiento. Hay aquí dos proposiciones _per se notæ_ como dicen los escolásticos; una general: «lo pensante es existente;» otra particular; «yo pensante, soy existente.» La primera pertenece al órden puramente ideal, es de evidencia intrínseca, independientemente de toda conciencia particular; la segunda participa de los dos órdenes; real é ideal; real, en cuanto encierra el hecho particular de la conciencia; ideal, en cuanto incluye una combinacion de la idea general de la existencia con el hecho particular: pues solo así es concebible la union del predicado con el sujeto.

[186.] Ahora será sumamente fácil resolver todas las cuestiones que se agitan en las escuelas.

Primera cuestion. ¿El principio «yo pienso» depende de otro? Debe responderse con distincion: si se entiende por este principio el simple hecho de la conciencia, es evidente que nó. Para nuestro entendimiento, no hay nada anterior á nosotros; todo lo que conocemos, en cuanto conocido por nosotros, supone nuestra conciencia; si la suprimimos, lo destruimos todo; y si ensayamos el destruirlo todo, ella permanece indestructible: no depende pues de nada, no presupone nada.

Si por el principio «yo pienso» se entiende una proposicion, en tal caso no puede haber dimanado sino de un raciocinio, ó mas bien de un análisis: y así no puede ser el principio fundamental de nuestros conocimientos.

[187.] Segunda cuestion. Faltando los demás principios, ¿falta tambien el presente? Aplíquese la misma distincion: como simple hecho, nó; como proposicion, sí. Niéguese todo, incluso el principio de contradiccion, la conciencia subsiste. Pero negado el principio de contradiccion, queda destruida toda proposicion; toda combinacion es absurda; el análisis, la relacion del predicado con el sujeto, son palabras vacías de sentido.

[188.] Tercera cuestion. Admitido el principio «yo pienso», ¿puede ser conducido á la verdad al menos indirectamente, quien niegue los demás? Es menester distinguir: ó se trata de reducirle por raciocinio ó por observacion; es decir, ó se le quiere combatir con argumentos ó se trata de llamarle la atencion sobre sí propio, como se hace con un hombre distraido ó con uno que padece enagenacion mental. Lo segundo se puede hacer; lo primero nó. Quien niega todos los principios incluso el de contradiccion, hace imposible todo raciocinio; en vano pues se discurre contra él. Ensayémoslo.

Tú piensas, se le dirá; al menos así lo afirmas cuando admites el principio «yo pienso.»

Es verdad.

Luego debes admitir tambien el principio de contradiccion.

¿Por qué?

Porque de otro modo podrias pensar y no pensar á un mismo tiempo.

No hay inconveniente.

Pero entonces destruyes tu pensamiento....

¿Por qué?

¿Piensas? ¿no es verdad?

Cierto.

Segun tú mismo, es posible que no pienses al mismo tiempo.

Estamos conformes.

Luego destruyes tu pensamiento: porque cuando no piensas se destruye el «yo pienso;» y como todo esto es simultáneo, resulta que destruyes tu propio pensamiento.

Nada de eso: lo que hay en el argumento que se me objeta es que se supone verdadero lo que yo niego; incurriéndose en el sofisma que los dialécticos llaman peticion de principio. En efecto, por lo mismo que niego el principio de contradiccion, no admito que el no ser destruya al ser, ni el ser al no ser; y por consiguiente, que el no pienso pueda destruir el yo pienso. Cuando se me arguye en este sentido, se supone lo mismo que se busca; se me ataca por principios que yo no reconozco. En vuestro sistema, en que el ser destruye al no ser y vice-versa, es cierto que el pensar y el no pensar son incompatibles; pero en mis principios el caso es muy sencillo, como segun ellos no es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, cuando no pienso no dejo de pensar.

Este lenguaje es absurdo, pero consecuente: negado el principio, la deduccion es necesaria; y si se le replica que en tal caso no puede ni hacer el raciocinio que se acaba de oir, podrá él contestar, que tampoco pueden raciocinar los adversarios; ó que si se quiere, no halla inconveniente en que se raciocine y no se raciocine.

No hay otro medio de reducir á un hombre extraviado de esta manera que el de la observacion; se ha salido de la razon y por tanto es imposible volverle á ella por medio de ella misma. Las observaciones que se le dirigen han de ser mas bien un llamamiento, una especie de grito para despertar la razon, que nó una combinacion para reconstruirla; es un hombre dormido ó desvanecido á quien se llama y se toca para volverle en sí, nó un adversario con quien se disputa (XIX).

CAPÍTULO XX.

VERDADERO SENTIDO DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCION.

OPINION DE KANT.

[189.] Antes de examinar el valor del principio de contradiccion como punto de apoyo de todo conocimiento, será bien fijar con exactitud su verdadero sentido. Esto me obliga á entrar en algunas consideraciones sobre una opinion de Kant manifestada en su _Crítica de la razon pura_, á propósito de la forma con que el principio de contradiccion ha sido enunciado hasta el presente en todas las escuelas filosóficas. Conviene el metafísico aleman en que sea cual fuere la materia de nuestro conocimiento y de cualquier modo que se le refiera el objeto, es condicion general aunque puramente negativa, de todos nuestros juicios, el que no se contradigan mutuamente; de otro modo, aun sin órden al objeto, no son nada en sí mismos. Asentada esta doctrina advierte que se llama principio de contradiccion el siguiente: «un predicado que repugna á una cosa no le conviene;» observando en seguida que este es un criterio universal de toda verdad, aunque puramente negativo; mas que por lo mismo pertenece exclusivamente á la lógica, pues que vale para los conocimientos puramente como conocimientos en general, sin relacion á su objeto, y declara que la contradiccion los hace desaparecer completamente. «Hay sin embargo, continúa, una fórmula de este célebre principio puramente formal y desprovisto de contenido, fórmula que encierra una síntesis confundida mal á propósito con el principio mismo, y sin la menor necesidad. Héla aquí; es imposible que una cosa sea y no sea á _un mismo tiempo_. A mas de que la certeza apodíctica ha sido añadida inútilmente aquí (por la palabra _imposible_), certeza que debe de sí misma estar comprendida en la proposicion, este juicio se halla además afectado por la condicion del tiempo y significa en algun modo lo siguiente: _una cosa_ = A, que es alguna cosa = B, no puede al mismo tiempo ser no B; pero puede muy bien ser sucesivamente lo uno y lo otro (B y no B). Por ejemplo, un hombre que es jóven no puede ser viejo á un mismo tiempo; pero este mismo hombre puede muy bien ser jóven en un tiempo y ser viejo ó no ser jóven en otro; es así que el principio de contradiccion, como principio puramente lógico, no debe restringir su significado á relaciones de tiempo; luego esta fórmula es del todo contraria al objeto del principio mismo. La equivocacion nace de que se comienza por separar el predicado de una cosa del concepto de ella; y en seguida se une á este mismo predicado su contrario, lo que no da jamás una contradiccion con el sujeto sino únicamente con su predicado que le está unido sintéticamente; contradiccion que ni aun tiene lugar sino en cuanto el primer predicado y el segundo son puestos al mismo tiempo. Si digo, un hombre que es ignorante no es instruido, la condicion _al mismo tiempo_ debe estar expresada, porque el que es ignorante en un tiempo puede muy bien ser instruido en otro. Pero si digo, ningun hombre ignorante es instruido, la proposicion será analítica, porque el carácter de la ignorancia constituye ahora el

concepto del sujeto, en cuyo caso la proposicion negativa dimana inmediatamente de la proposicion contradictoria, sin que la condicion _al mismo tiempo_ deba intervenir. Por esta razon he cambiado mas arriba la fórmula del principio de contradiccion, de manera que por ella fuese explicada claramente la naturaleza de una proposicion analítica.» (Lógica trascendental, libro 2.º cap. 2.º seccion 1.ª).

[190.] El lector no comprenderá bien el sentido de este pasaje, ya de suyo no muy claro, si no sabe lo que Kant entiende por proposiciones analíticas y sintéticas; lo explicaré. En todos los juicios afirmativos la relacion de un predicado con un sujeto es posible de dos maneras: ó el predicado pertenece al sujeto como contenido en él, ó le es completamente extraño, aunque en realidad esté ligado con él mismo. En el primer caso, el juicio es analítico, en el segundo sintético. Los juicios analíticos afirmativos son aquellos en que la union del predicado con el sujeto es concebida por identidad; al contrario se llaman sintéticos aquellos en que dicha union está concebida sin identidad. Kant aclara su idea con los ejemplos siguientes. «Cuando digo todos los cuerpos son extensos, este es un juicio analítico, pues no necesito salir del concepto de cuerpo para encontrarle unida la extension; me basta descomponerle, es decir, que es suficiente el tener conciencia de la diversidad que pensamos siempre en este concepto, para encontrar en él el predicado de que se trata. Este es pues un juicio analítico. Al contrario, cuando digo, todos los cuerpos son pesados, aquí el predicado es una cosa del todo diferente de lo que pienso en general por el simple concepto de cuerpo: la union pues de semejante predicado da un juicio sintético.» (Crítica de la razon pura. Introduccion § 1).

Échase de ver fácilmente la razon de la nueva nomenclatura empleada por el filósofo aleman. Llama analíticos á los juicios en que basta descomponer el sujeto para encontrar en él el predicado, sin necesidad de añadirle nada que no estuviese ya pensado en el concepto mismo del sujeto, á lo menos oscuramente; y apellida sintéticos ó de composicion, aquellos en que es preciso añadir algo al concepto del sujeto, pues que el predicado no se encuentra en este concepto por mas que se le descomponga.

[191.] Esta division de juicios en analíticos y sintéticos es muy nombrada en la filosofía moderna, sobre todo entre los alemanes; y de seguro no falta quien se imagina que este es un descubrimiento del autor de la _Crítica de la razon pura_; la misma novedad del nombre puede dar orígen á la equivocacion. Sin embargo, en todos los autores escolásticos que olvidados y cubiertos de polvo yacen ahora en el fondo de las bibliotecas, se habla de juicios analíticos y sintéticos; bien que nó con estos nombres. Se decia que los juicios eran de dos especies: unos en que el predicado estaba contenido en la idea del sujeto y otros en que nó; á las proposiciones que expresaban los

juicios de la primera clase se las llamaba _per se notæ_ ó conocidas por sí mismas, á causa de que entendida la significacion de los términos se veia que el predicado estaba contenido en la idea ó en el concepto del sujeto. Se les daba tambien el nombre de primeros principios, y á la percepcion de ellos se la llamaba _inteligencia, intellectus_, distinguiéndola de la _razon_ en cuanto esta versaba sobre los conocimientos de evidencia mediata ó de raciocinio.

Véase si dejan algo que desear ni en claridad ni en precision, los siguientes textos de Santo Tomás. «Una proposicion es conocida por sí, _per se nota_, cuando el predicado está incluido en la razon del sujeto, como el hombre es animal; pues que animal es de la esencia del hombre. Si pues todos conocen lo que es el sujeto y el predicado, la proposicion será conocida por sí, para todos; como se ve en los primeros principios de las demostraciones cuyos términos son cosas comunes que nadie ignora, como ser y no ser; todo y parte y otras semejantes.» (1.ª Parte. Cuest. 2. art. 1.º)

«Cualquiera proposicion cuyo predicado es de la esencia del sujeto, es conocida por sí, bien que puede suceder que no lo sea para quien ignore lo que significa la definicion del sujeto: así esta proposicion, «el hombre es racional,» es de su naturaleza conocida por sí; pues _quien dice hombre dice racional_.» (1.ª 2.ª Cuest. 94. Art. 2).

[192.] Por estos ejemplos, y otros muchos que seria fácil aducir, se ve que la distincion entre los juicios analíticos y sintéticos era vulgar en las escuelas muchos siglos antes de Kant. Los analíticos eran todos los que se formaban por evidencia inmediata; y sintéticos, los que resultaban de evidencia mediata, ya fuese esta del órden puramente ideal, ya dependiese en algun modo de la experiencia. Se sabia muy bien que hay conceptos de sujeto en los cuales está pensado el predicado, á lo menos en confuso: y por esto se explicaba esta union ó identidad, diciendo que las proposiciones en que se enunciaba, eran _per se notæ ex terminis_. El predicado en los juicios analíticos está ya en el sujeto; nada se le añade segun Kant; solo se le explica; «Quien dice _hombre_ dice _racional_;» así habla Santo Tomás: la idea es la misma que la del filósofo aleman.

[193.] Pero volvamos al exámen de si debe ó nó mudarse la fórmula en que hasta ahora se ha expresado el principio de contradiccion.

La primera observacion de Kant se refiere á la palabra _imposible_ por juzgarla añadida inútilmente, ya que la certeza apodíctica que se quiere expresar, debe estar comprendida en la misma proposicion. Kant formula el principio de esta manera: «un predicado que _repugna_ á una cosa no le conviene.» ¿Qué se entiende por la palabra imposible? «posible é imposible absolutamente, se dice por la relacion de los

términos: posible porque el predicado no repugna al sujeto; imposible, cuando el predicado repugna al sujeto;» así se expresa Santo Tomás (1 P. Cuest. 25. Art. 3.) y con él todas las escuelas; luego la imposibilidad es la repugnancia del predicado al sujeto, luego ser una cosa imposible es ser repugnante, luego emplea Kant el mismo lenguaje que reprende en los otros. La fórmula comun podria expresarse de esta manera: «que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, repugna; ó bien hay repugnancia entre el ser y el no ser; ó bien el ser excluye al no ser;» todo viene á parar á lo mismo, y nada mas expresa Kant cuando dice: un predicado que repugna á una cosa, no le conviene.

[194.] Tratándose de un criterio universal, hay mas exactitud en la fórmula comun que en la de Kant. Esta ciñe el principio á la relacion de predicado y sujeto, y por consiguiente le encierra en el órden puramente ideal, no valiendo para el real sino por una especie de ampliacion. Esta ampliacion aunque muy legítima y muy fácil, no la necesita la fórmula comun: con decir, el ser excluye al no ser, abraza lo ideal y lo real, y presenta al entendimiento la imposibilidad, no solo de los juicios contradictorios, sino tambien de las cosas contradictorias.

Kant admite que este principio es la condicion _sine qua non_ de la verdad de nuestros conocimientos, de manera que debemos tener cuidado de no ponernos jamás en contradiccion con él so pena de anonadar todo conocimiento. Hágase la prueba: á un hombre que no se haya ocupado á fondo de estas materias, aunque sepa muy bien lo que se entiende por predicado y sujeto, dénsele las dos fórmulas; ¿cuál de ellas se le presentará como mas fácil para todos los usos así en lo externo como en lo interno? es claro que no será la de Kant. Que una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo, al instante se ve con toda generalidad, y se aplica el principio á todos los usos así en el órden real como en el ideal. Se trata de un objeto externo y se dice: esto no puede ser y no ser á un mismo tiempo; se trata de juicios contradictorios, de ideas que se excluyen, y se dice sin dificultad: esto no puede ser, porque es imposible que á un mismo tiempo una cosa sea y no sea. Pero no se ve con la misma facilidad y prontitud cómo se hace el tránsito del órden ideal al real, ó cómo pueden tener uso en el órden de los hechos las ideas puramente lógicas de sujeto y predicado. Luego la fórmula comun, á mas de ser igualmente exacta que la de Kant, es mas sencilla, mas inteligente, y mas fácilmente aplicable. ¿Pueden desearse calidades mejores para un criterio universal, para la condicion _sine qua non_ de la verdad de nuestros conocimientos?

[195.] Hasta aquí he dado por supuesto que la fórmula de Kant expresaba realmente el principio de contradiccion; pero esta suposicion es cuando menos inexacta. No cabe duda que seria una contradiccion el que un predicado que repugnase á un sujeto, le

conviniese; y en este sentido se puede decir que el principio de contradiccion está de algun modo expresado en la fórmula de Kant. Mas esto no es suficiente: porque de lo contrario seria preciso decir que todo axioma expresa el principio de contradiccion, pues no es posible negar ningun axioma sin una contradiccion. La fórmula del principio debe expresar _directamente_ la exclusion recíproca, la repugnancia entre el ser y el no ser; esto es lo que se quiere significar; jamás se ha entendido otra cosa por el principio de contradiccion. Kant en su nueva fórmula no expresa directamente esta exclusion: lo que expresa es, que cuando de la idea de un sujeto está excluido el predicado, este no le conviene. Si bien se mira, lejos de que esta fórmula exprese el principio de contradiccion, es la famosa de los cartesianos: lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza. En substancia las dos fórmulas expresan lo mismo, y solo se distinguen por dos diferencias puramente accidentales: 1ª. en que la de Kant es mas concisa; 2.ª en que la de este filósofo es negativa y la de los cartesianos afirmativa.

[196.] Kant viene á decir: «lo que está _excluido_ de la idea clara y distinta de una cosa, se puede negar de ella.» _Predicado que repugna_ á un sujeto, es lo mismo que lo que está _excluido_ de la idea de una cosa; _no le conviene_, es lo mismo que _se puede negar de él_. Y como por otra parte es evidente que el principio de los cartesianos debe entenderse en ambos sentidos, afirmativo y negativo, pues que al decir que lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de la misma, entendian tambien que cuando una cosa estaba excluida, se podia negar; resulta que Kant dice lo mismo que ellos; así intentando corregir á todas las escuelas, ha incurrido en una equivocacion no muy á propósito para abonar su perspicacia.

Claro es que la misma fórmula de Kant implica esta otra: el predicado contenido en la idea de un sujeto, le conviene. Esta proposicion es tambien condicion _sine qua non_, de todos los juicios analíticos afirmativos: pues estos desaparecen, si no conviene al sujeto lo que está en su idea. En tal caso, no hay diferencia ni aun aparente entre la fórmula de Kant y la de los cartesianos; solo hay variedad en los términos: la proposicion es exactamente la misma. Por donde se echa de ver que antes de afirmar que en el punto mas claro y mas fundamental de los conocimientos humanos, se han expresado mal todas las escuelas, es necesario andar con mucho tiento: testigo la _originalidad_ de la fórmula de Kant.

[197.] No fué mas feliz el autor de la _Crítica de la razon pura_ al censurar la condicion _á un mismo tiempo_, que se añade generalmente á la fórmula del principio de contradiccion. Ya que él se tomó la libertad de creer que ningun filósofo antes de él habia expresado de la manera conveniente este principio, permítaseme decir que él no

entendió bien lo que querian significar los otros. No creo que con decir esto cometa una profanacion filosófica; si para ciertos hombres Kant es un oráculo, todos los filósofos juntos y la humanidad entera son tambien oráculos que deben ser oidos y respetados.

Segun el mismo Kant, el principio de contradiccion es condicion _sine qua non_ de todos los conocimientos humanos. Si pues esta condicion ha de servir para su objeto, es necesario que se la exprese de un modo aplicable á todos los casos. Nuestros conocimientos no se componen únicamente de elementos necesarios, sino que admiten en buena parte ideas enlazadas con lo contingente; pues como hemos visto ya, las verdades puramente ideales no conducen á nada positivo si no se las hace descender al terreno de la realidad. Los seres contingentes están sometidos á la condicion del tiempo; y todos los conocimientos que á ellos se refieren, deben contar siempre con esta condicion. Su existencia se limita á un determinado espacio de tiempo; y conforme á esta determinacion es preciso pensar y hablar de la misma. Aun las propiedades esenciales están afectadas en cierto modo por la condicion del tiempo; porque si bien prescinden de él, si se las considera en general, no es así cuando están realizadas, es decir, cuando dejan de ser una pura abstraccion y son una cosa positiva. Hé aquí pues la razon, y razon bien poderosa y profunda, de que todas las escuelas hayan juntado la condicion del tiempo con la fórmula del principio de contradiccion: razon bien profunda, repito, y que es extraño se escapase á la penetracion del filósofo aleman.

[198.] La importancia de la materia reclama todavía ulteriores aclaraciones. Lo esencial en el princio de contradiccion, es la exclusion del ser por el no ser y del no ser por el ser. La fórmula debe expresar este hecho, esta verdad que se nos ofrece con evidencia inmediata y que es contemplada por el entendimiento con una intuicion clarísima que no consiente duda ni oscuridad de ninguna especie.

El verbo _ser_ puede tomarse de dos maneras: sustantivamente, en cuanto significa la existencia, y copulativamente, en cuanto expresa la relacion de un predicado con un sujeto. Pedro es; aquí el verbo _es_ significa la existencia de Pedro, y equivale á esta otra: Pedro existe. El triángulo equilátero es equiángulo; aquí el verbo _es_ se toma copulativamente; pues no se afirma que exista ningun triángulo equilátero, y solo se establece la relacion de la igualdad de los ángulos con la igualdad de los lados, prescindiendo absolutamente de que existan unos ni otros.

El principio de contradiccion debe extenderse á los casos en que el verbo _ser_ es copulativo y á los en que es sustantivo; porque cuando decimos que es imposible que una cosa sea y no sea, no hablamos únicamente del órden ideal ó de las relaciones entre predicados y sujetos, sino tambien del órden real: si no se refiriese á este último tendríamos que el mundo entero de las existencias estaria falto de la

condicion indispensable para todo conocimiento sino tambien para todo ser en sí mismo, prescindiendo de que sea conocido y de que sea inteligente. ¿Qué fuera un ser real que pudiese ser y no ser? ¿qué significa una contradiccion realizada? luego el principio se ha de extender no solo al verbo _ser_ como copulativo, sino tambien como sustantivo. Todas las existencias finitas, inclusa la nuestra, son medidas por una duracion sucesiva; luego si la fórmula del principio de contradiccion no ha de ser inaplicable á todo cuanto conocemos en el universo, ha de estar acompañado de la condicion del tiempo. De todas las cosas finitas que existen se ha verificado que no existian y de todas se podria verificar que no existiesen: de ninguna se afirmaria con verdad que su no existencia fuese imposible; esta imposibilidad nace de la existencia en un tiempo dado, y solo con respecto á este tiempo se la puede afirmar. Luego la condicion del tiempo es absolutamente necesaria en la fórmula del principio de contradiccion, si esta fórmula ha de poder servirnos para lo existente, es decir, para lo que tienen de objeto real nuestros conocimientos.

[199.] Veamos ahora lo que sucede en el órden puramente ideal, donde el verbo _ser_ se toma copulativamente. Las proposiciones del órden puramente ideal son de dos clases: unas tienen por sujeto una idea genérica que con la union de la diferencia, puede pasar á una especie determinada; otras tienen por sujeto la misma especie, ó sea la idea genérica junto con la determinacion de la diferencia. La palabra _ángulo_ expresa la idea genérica comprensiva de todos los ángulos, idea que unida con la diferencia correspondiente, puede constituir las especies de ángulo recto, agudo ú obtuso. Sucédenos á cada paso el modificar la idea genérica de varias maneras; y como en esto entra por necesidad una sucesion en que se nos representan distintos conceptos que todos tienen por base la idea genérica, resulta que consideramos á esta como un ser que sucesivamente se transforma. Para expresar esta sucesion puramente intelectual, empleamos la idea de tiempo; y hé aquí una de las razones que justifican el empleo de esta condicion aun en el órden puramente ideal. Así decimos: un ángulo no puede ser á un mismo tiempo recto y no recto; porque encontramos que la idea de ángulo puede estar sucesivamente determinada por la diferencia que le constituye recto y no recto; pero estas determinaciones no pueden coexistir ni aun en nuestro concepto, por cuya razon no afirmamos la imposibilidad absoluta de la union de la diferencia con el género, sino que la limitamos á la condicion de la simultaneidad.

En esta proposicion: un ángulo recto no puede ser obtuso; el sujeto no es la idea genérica sola, sino unida con la diferencia _recto_. En el concepto del sujeto formado de estas dos ideas, ángulo y recto, vemos la imposibilidad de que se les una la idea _obtuso_. Esto sin ninguna condicion de tiempo, y en este caso tampoco se la expresa. Se dice con frecuencia: un ángulo no puede ser al mismo tiempo recto y obtuso; pero jamás se dice el ángulo recto no puede _á un mismo tiempo_ ser

obtuso, sino absolutamente: el ángulo recto no puede ser obtuso.

[200.] Observa Kant que la equivocacion dimana de que se comienza por separar el predicado de una cosa del concepto de esta cosa, y que en seguida se le junta á este mismo predicado su contrario, lo que no da jamás una contradiccion con el sujeto sino con el predicado que le está unido sintéticamente; contradiccion que no tiene lugar sino en cuanto el primero y el segundo predicado están puestos á un mismo tiempo. Esta observacion de Kant es en el fondo muy verdadera; pero adolece de dos defectos: el que se la presenta como original cuando no dice sino cosas muy sabidas; y el que se le emplea para combatir una equivocacion que no existe sino en la mente del filósofo que pretende quitarla á los demás. Las dos proposiciones analizadas en el párrafo anterior confirman lo que acabo de decir: el ángulo no puede ser recto y no recto. Aquí la condicion del tiempo es necesaria porque la repugnancia no está entre el predicado y el sujeto sino entre los dos predicados. El ángulo puede ser recto ó no recto, con tal que esto se verifique en tiempos diferentes. El ángulo recto no puede ser obtuso; aquí la condicion del tiempo no debe ser expresada, porque entrando en el concepto del sujeto la idea _recto_, está enteramente excluida la de _obtuso_.

[201.] Si el principio de contradiccion hubiese de servir únicamente para los juicios analíticos, esto es, para aquellos en que el predicado está contenido en la idea del sujeto, la condicion del tiempo no debiera ser expresada nunca; pero como este principio ha de guiarnos tambien para todos los demás juicios, se sigue que en la fórmula general no podia prescindirse de una condicion absolutamente indispensable en la mayor parte de los casos. En el estado actual de nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida, el no prescindir del tiempo es la regla, el prescindir la excepcion: ¿y se queria que una fórmula general se refiriese solo á la excepcion y dejase en olvido la regla?

[202.] No se concibe la razon que pudo mover á Kant á ilustrar esta materia con los ejemplos arriba citados. No cabe decir cosas mas comunes é inoportunas que las añadidas por este filósofo cuando ilustra la materia con algunos ejemplos. «Si digo, un hombre que es ignorante no es instruido, la condicion _al mismo tiempo_ debe estar expresada; porque el que es ignorante en un tiempo, puedo muy bien ser instruido en otro.» Esto á mas de ser comun é inoportuno, es sobre manera inexacto. Si la proposicion fuese: un hombre no puede ser ignorante é instruido; entonces la condicion _al mismo tiempo_ debiera añadirse, porque no dándose preferencia á ningun predicado con respecto al otro, se indicaria el motivo de la repugnancia, que es de predicado á predicado y no de predicado á sujeto. Pero en el ejemplo aducido por Kant, «el hombre que es ignorante no es instruido,» el

sujeto no es solo hombre, sino hombre ignorante; el predicado instruido recae sobre el hombre modificado con el predicado ignorante; y por consiguiente la expresion del tiempo no es necesaria ni se la emplea en el lenguaje comun.

Hay mucha diferencia entro estas dos proposiciones: el hombre que es ignorante _no es_ instruido; el hombre que es ignorante, _no puede ser_ instruido. En la primera, la condicion del tiempo no debe estar expresada por las razones dichas: en la segunda sí, porque hablándose de la imposibilidad de un modo absoluto, se negaria al ignorante hasta la _potencia_ de ser instruido.

[203.] El otro ejemplo de Kant es el siguiente: «pero si digo, ningun hombre ignorante es instruido, la proposicion será analítica, porque el carácter de la ignorancia constituye ahora el concepto del sujeto y por tanto la proposicion negativa se deriva inmediatamente de la proposicion contradictoria sin que la condicion _al mismo tiempo_ deba intervenir.» No se ve la razon porque establece Kant tanta diferencia entre estas dos proposiciones: un hombre que es ignorante no es instruido; ningun hombre ignorante es instruido; en ambas el predicado no se refiere tan solo á hombre, sino á hombre ignorante, y tanto vale decir hombre que es ignorante, como hombre ignorante. Si pues la expresion del tiempo no es necesaria en la una, tampoco lo será en la otra.

Si la idea de ignorante afecta al sujeto mismo, el predicado está necesariamente excluido, porque las ideas de instruccion y de ignorancia, son contradictorias: entonces nos hallamos con la regla de los dialécticos de que en materias necesarias, la proposicion indefinida equivale á la universal.

De esta discusion resulta que la fórmula del principio de contradiccion debe ser conservada tal como está, y que no debe suprimirse la condicion del tiempo, porque de otro modo se inutilizaria la fórmula para muchísimos casos (XX).

CAPÍTULO XXI.

SI EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION MERECE EL TÍTULO DE FUNDAMENTAL; Y EN QUÉ SENTIDO.

[204.] Aclarado ya el verdadero sentido del principio de contradiccion, veamos si merece el título de fundamental, reuniendo todos los caractéres exigidos para esta dignidad científica. Estos son

tres: primero, que no se apoye en otro principio. Segundo, que cayendo él, se arruinen todos los demás. Tercero, que permaneciendo él firme, pueda argüirse de una manera concluyente contra quien niegue los demás, reduciéndole á buen camino por demostracion, al menos indirecta.

[205.] Para resolver cumplidamente todas las cuestiones que se refieren al principio de contradiccion, asentaré algunas proposiciones acompañándolas con la demostracion correspondiente.

PRIMERA PROPOSICION.

Si se niega el principio de contradiccion, se desploma toda certeza, toda verdad, todo conocimiento.

Demostracion. Si una cosa puede ser y no ser á un mismo tiempo, podemos estar ciertos y no ciertos, conocer y no conocer, existir y no existir; la afirmacion puede estar junto con la negacion, las cosas contradictorias pueden hermanarse, las distintas identificarse, las idénticas distinguirse; la inteligencia es un caos en toda la extension de la palabra; la razon se trastorna, el lenguaje es absurdo, el sujeto y el objeto se chocan en medio de espantosas tinieblas, toda luz intelectual se ha extinguido para siempre. Todos los principios están envueltos en la ruina universal; y la misma conciencia vacilaria, si al hacer esta suposicion absurda no se hallase sostenida por la invencible mano de la naturaleza. Pero en medio de la absurda hipótesis, la conciencia que no desaparece porque no puede desaparecer, se siente arrastrada tambien por el violento torbellino que lo arroja todo á las tinieblas del caos; en vano se esfuerza por conservar sus ideas, todas desaparecen por la fuerza de la contradiccion; en vano hace brotar otras nuevas para sustituirlas á las que va perdiendo, desaparecen tambien; en vano busca objetos nuevos, desaparecen tambien; y ella misma no continúa sino para sentir la imposibilidad radical de pensar nada; solo ve á la contradiccion que señoreada de la inteligencia, destruye con fuerza irresistible cuanto se quiera levantar.

SEGUNDA PROPOSICION.

[206.] No basta que no se suponga falso el principio de contradiccion; es preciso además suponerle verdadero, si no se quiere que se arruine toda certeza, todo conocimiento, toda verdad.

Demostracion. Las razones alegadas con respecto á la proposicion anterior podrian reproducirse por entero. En el primer caso se supone negada la verdad del principio; en el segundo no se le da por verdadero ni por falso; pero es evidente que la indiferencia no basta;

porque desde el momento en que el principio de contradiccion no esté fuera de toda duda, volvemos á caer en las tinieblas, debemos dudar de todo.

No quiero decir que para tener certeza de cualquiera cosa, sea necesario pensar explícitamente en dicho principio; pero sí que debemos tenerle por firmemente asentado, que no podemos abrigar sobre él la menor duda, y que en viendo alguna cosa ligada con él mismo, es preciso considerarla como asida de un punto inmóvil; la menor vacilacion, el mas ligero _quién sabe_!.... sobre este principio, lo arruina todo: la posibilidad de un absurdo es ya por si misma un absurdo.

TERCERA PROPOSICION

[207.] Es imposible encontrar un principio que nos asegure de la verdad del de contradiccion.

Demostracion. Hemos visto que en todo conocimiento es necesario suponer la verdad del principio de contradiccion; luego ninguna puede servir para demostrarle á él. En cualquiera raciocinio que con este objeto se haga, habrá por necesidad un círculo vicioso; se probará el principio de contradiccion con otro principio que á su vez supondrá siempre el de contradiccion. Tendremos pues un edificio que estribará sobre un cimiento y un cimiento que estribará sobre el mismo edificio.

CUARTA PROPOSICION.

[208.] A quien niegue el principio de contradiccion, no se le puede reducir directa ni indirectamente por ningun otro.

Demostracion. Seria curioso oir los argumentos dirigidos contra un hombre que admite la posibilidad del sí y del nó en todo. Cuando se le reduzca al sí, no se le hará perder el nó, y vice-versa. Es imposible no solo argumentar, sino hablar, ni pensar en suposicion semejante.

QUINTA PROPOSICION.

[209.] No es exacto lo que suele decirse que con el principio de contradiccion podamos argüir de una manera concluyente contra quien niegue los demás.

Adviértase que solo digo que _no es exacto_; porque en efecto creo que en el fondo es verdadero, pero mezclado con alguna inexactitud. Para manifestarlo examinemos el valor de la demostracion que se da en casos semejantes. En forma de diálogo las razones, las contestaciones y las réplicas se presentarán con mas claridad y viveza. Supongamos

que uno niega este axioma. El todo es mayor que la parte.

Si V. niega esto, admite que una cosa puede ser y no ser á un mismo tiempo.

Esto es lo que se me ha de probar.

El todo de V. será todo y no lo será, y la parte será parte y no parte.

¿Por qué?

En primer lugar, será todo, porque así se supone.

Admitido.

Al mismo tiempo no lo será....

Negado.

No lo será porque no será mayor que su parte.

Buen modo de argumentar; esto es una peticion de principio: yo comienzo por afirmar que el todo no es mayor que su parte, y V. me arguye en el supuesto contrario; pues me dice que el todo no será todo si no es mayor que su parte. Si yo concediese que el todo es mayor que su parte, y luego negase esta propiedad, entonces incurriría en contradiccion haciendo un todo que segun mis principios no seria todo; pero como ahora niego que el todo haya de ser mayor que su parte, debo negar tambien que deje de ser todo, por no ser mayor que su parte.

[210.] ¿A quien discurre de esta manera qué se le puede replicar? nada absolutamente en forma de raciocinio; lo que se puede hacer es llamarle la atencion hácia el absurdo en que se coloca; pero esto nó argumentando, sino determinando con toda exactitud el sentido de las palabras y analizando los conceptos que por ellas se expresan. Esto es lo único que se puede y debe hacer. La contradiccion existe, es cierto; y lo que conviene es que la vea el que ha incurrido en la misma; para lo cual, ó será suficiente la explicacion de los términos y el análisis de los conceptos, ó no bastará nada.

Veámoslo en el mismo ejemplo. El todo es mayor que su parte. ¿Qué es todo? es el conjunto de las partes, es las partes mismas reunidas. En la idea del todo entran pues las partes. ¿Qué significa mayor? Una cosa se dice mayor que otra, cuando además de contener cantidad igual á esta, contiene alguna otra; el siete es mayor que el cinco, porque á mas de contener el mismo cinco, contiene tambien el dos. El todo contiene á la parte y además á las otras partes, luego en la idea de todo entra la idea de ser mayor que su parte. Así se podria reducir á

quien negase este principio: método que mas bien que de argumentacion, podria llamarse de explicacion de términos y análisis de conceptos, porque es claro que no se ha hecho mas que definir aquellos y descomponer estos.

SEXTA PROPOSICION.

[211.] El principio de contradiccion no puede ser conocido sino por evidencia inmediata.

Demostracion. Se han de probar dos cosas. Que el conocimiento es por evidencia, y que la evidencia es inmediata. Tocante á lo primero observaré que el principio de contradiccion no es un simple hecho de conciencia sino una verdad puramente ideal. El hecho de conciencia envuelve la realidad, no puede expresarse de ningun modo sin que se afirme alguna existencia; el principio de contradiccion no afirma ni niega nada positivo; esto es, no dice que algo exista ó no exista; solo expresa la repugnancia del ser al no ser, y del no ser al ser, prescindiendo de que el verbo _ser_ se tome sustantiva ó copulativamente.

[212.] Todo hecho de conciencia es algo, no solo existente sino determinado; no es un pensamiento en abstracto, sino tal ó cual pensamiento. El principio de contradiccion no contiene nada determinado; no solo prescinde de la existencia de las cosas sino tambien de la esencia, pues no se refiere á solas las existentes sino tambien á las posibles; y entre estas no distingue especies, sino que las abraza todas en su mayor generalidad. Cuando se dice «es imposible que una cosa sea y no sea,» la palabra _cosa_ no restringe su significacion de ninguna manera; expresa el ser en general, en su mayor indeterminacion. En el _sea_ ó _no sea_, el verbo _ser_ no expresa solo la existencia sino toda clase de relaciones de esencias, tambien en su mas completa indeterminacion. Así el principio se aplica igualmente en estas dos proposiciones; es imposible que la luna sea y no sea; es imposible que un círculo sea y no sea círculo; no obstante que la primera es del órden real, y en ella el verbo _ser_ expresa existencia; y la segunda es del órden ideal, y el verbo _ser_ significa únicamente relacion de predicado á sujeto.

[213.] Todo hecho de conciencia es individual, el principio de contradiccion es lo mas universal que imaginarse pueda; todo hecho de conciencia es contingente, el principio de contradiccion es absolutamente necesario: necesidad que es uno de los caractéres de las verdades conocidas por evidencia.

[214.] El principio de contradiccion es una ley de toda inteligencia;

es de una necesidad absoluta tanto para lo finito como para lo infinito: ni la inteligencia infinita se halla fuera de esta necesidad, porque la infinita perfeccion no puede ser un absurdo. El hecho de conciencia como puramente individual, se refiere tan solo al ser que lo experimenta; de que yo exista ó no exista ni el órden de las inteligencias ni el de las verdades sufre alteracion alguna.

[215.] El principio de contradiccion, á mas del carácter de universalidad y necesidad con que se distinguen las verdades de evidencia, posee tambien el del ser visto con esa claridad intelectual inmediata, de que mas arriba se ha tratado. En la idea del ser vemos clarísimamente la exclusion del no ser.

De esto se infiere la prueba de la segunda parte de la proposicion: porque hay evidencia inmediata de la relacion de un predicado con un sujeto, cuando para verla nos basta la sola idea del sujeto sin necesidad de ninguna combinacion con otras ideas; así se verifica en el caso presente, pues no solo no es necesaria ninguna combinacion, sino que todas son imposibles si no se presupone la verdad del principio (XXI).

CAPÍTULO XXII.

EL PRINCIPIO DE LA EVIDENCIA.

[216.] Entre los principios que han figurado en las escuelas en primera línea, con pretension al título de fundamentales, se encuentra el que ha solido llamarse de los cartesianos. «Lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza.» Ya hemos visto que Kant resucita, aunque en otras palabras, este principio, tomándole equívocamente por sinónimo del de contradiccion. Bien examinada la cosa se echa de ver que tanto la fórmula de los cartesianos como la de Kant no son mas que la expresion de la legitimidad del criterio de la evidencia. Ambas podrian reducirse á otras mas sencillas: la evidencia es criterio de verdad; ó bien, lo evidente es verdadero. Como esta transformacion me ha de servir en adelante para distinguir ideas, en mi opinion muy confusas, daré la razon de ella manifestando la igualdad de las dos expresiones.

[217.] Decir que una cosa está comprendida en la idea clara y distinta de otra, es lo mismo que decir que hay evidencia de que un predicado conviene á un sujeto; las palabras no tienen ni pueden tener otro sentido; «estar comprendido en una idea clara y distinta,» equivale á

decir que vemos una cosa en otra con aquella luz intelectual que llamamos evidencia: luego esta expresion, «lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa» es exactamente igual á esta: «lo que es evidente.»

Decir que una cosa se puede afirmar de otra con toda certeza, es lo mismo que decir: «la cosa es verdadera, y de esto podemos estar completamente seguros.» Lo que se puede afirmar, es la verdad y solo la verdad: luego esta expresion, «se puede afirmar de ella con toda certeza,» es exactamente igual á esta otra: «es verdadero.»

Así, la expresion de los cartesianos puede transformarse en esta: «lo evidente es verdadero,» ó en su equivalente: «la evidencia es seguro criterio de verdad.»

[218.] «El predicado que repugna á un sujeto, no le conviene,» esta es la fórmula de Kant. La repugnancia de que aquí se trata es la que se encuentra en las ideas, esto es, cuando de la idea del sujeto está necesariamente excluido el predicado por _repugnancia_ intrínseca. La expresion pues «el predicado que repugna á un sujeto,» equivale á esta otra: «cuando de la idea del sujeto se ve con claridad excluido el predicado;» la que á su vez es igual á esta «la exclusion ó la repugnancia entre el sujeto y el predicado es evidente.»

«No le conviene» significa lo mismo que es verdadero que no le conviene; y como estas fórmulas tienen dos valores, uno para los casos afirmativos, otro para los negativos, pues si se dice: el predicado que repugna á un sujeto no le conviene, se puede decir con la misma razon, el predicado contenido en la idea del sujeto le conviene, resulta que la fórmula de Kant coincide exactamente con esta: «lo que es evidente es verdadero.»

[219.] Con esta transformacion se logra mayor sencillez y mas generalidad: sencillez, por la expresion misma; generalidad, porque están contenidos tanto los casos afirmativos como los negativos. Las palabras «lo que es evidente» abrazan tanto las afirmaciones como las negaciones; porque tan evidente puede ser la inclusion de un predicado en un sujeto como su mutua repugnancia. Se puede ver que está contenida una cosa en la idea de otra, como que está excluida de ella. Bajo todos los conceptos es preferible la fórmula: lo que es evidente es verdadero; y si se quiere expresar nó como principio sino como regla aplicable, se puede convertir en esta otra: «la evidencia es seguro criterio de verdad.»

[220.] No se crea que el análisis precedente tenga por único objeto la transformacion indicada; bien que en estas materias la claridad y la precision deben ser llevadas al mas alto punto posible, no obstante me

hubiera abstenido de entrar en semejantes consideraciones si solo me hubiese propuesto lograr una innovacion que en la práctica puede producir muy escaso resultado; lo mismo se expresa de un modo que de otro, quien no entienda las primeras fórmulas no entenderá la última. Pero no era esta innovacion mi objeto principal; sino el manifestar la confusion de ideas que hay en este punto cuando se examina si el principio que contiene la legitimidad del criterio de la evidencia debe ser considerado ó nó como fundamental y preferido al de contradiccion y al de Descartes.

[221.] Comienzo por asentar una proposicion que parecerá la mas extraña paradoja, pero que está muy lejos de serlo. _El principio de la evidencia no es evidente._

Demostracion. Este principio puesto en forma mas sencilla es el que sigue. Lo evidente es verdadero. Yo digo que esta proposicion no es evidente. ¿Cuándo es evidente una proposicion? cuando en la idea del sujeto vemos el predicado; esto no sucede aquí. Evidente es lo mismo que visto con claridad, que ofrecido al entendimiento de una manera muy luminosa. Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Pregunto ahora ¿por mas que se analice esta idea: «visto con claridad» se puede descubrir esta otra, «conforme al objeto?» nó. Se da aquí un salto inmenso, se pasa de la subjetividad á la objetividad, se afirma que las condiciones subjetivas son el reflejo de las objetivas, se hace el tránsito de la idea á su objeto, tránsito que constituye el problema mas trascendental, mas difícil, mas oscuro de la filosofía. Vea pues el lector si he dicho con fundamento que no era una paradoja esta asercion: El principio de la evidencia no es evidente.

[222.] ¿Qué diremos pues de esta proposicion: lo evidente es verdadero? hélo aquí. No es un axioma porque el predicado no está contenido en la idea del sujeto; no es una proposicion demostrable porque toda demostracion estriba en principios evidentes y consiste en deducir de los mismos una consecuencia evidentemente enlazada con ellos; lo que no puede tener lugar si no se presupone la legitimidad de la evidencia, es decir, lo mismo que es objeto de la demostracion. Al comenzar el raciocinio se podria preguntar desde luego, ¿cómo es conocido el principio en que se le quiere fundar? ¿cómo se sabe que sea verdadero? ¿por la evidencia? recuérdese que se trata de probar que lo evidente es verdadero, y por tanto hay una peticion de principio. La verdad de las leyes lógicas á que debe conformarse todo raciocinio, es conocida solo por evidencia: luego si no se supone que lo evidente es verdadero, no se puede ni raciocinar siquiera.

[223.] Tenemos pues que el principio de la evidencia no puede apoyarse en otro, y por consiguiente reune el primer carácter de principio

fundamental. Cayendo él caen tambien todos los demás, incluso el de contradiccion, que como todos, no es conocido sino por evidencia; este es otro de los caractéres del principio fundamental. Veamos sí reune el tercero, á saber, que con su auxilio se pueda reducir á quien niegue los demás.

Difícil es encontrar quien niegue el principio de contradiccion y admita el de evidencia; sin embargo haciendo esta suposicion extravagante, si algun principio pudiera servir para el caso seria este sin duda, porque la cuestion estaria reducida á si confesaria que los principios son para él evidentes; si no lo son, su entendimiento es diferente del de los demás hombres; si lo son, el argumento que se le hace es concluyente. Segun V. confiesa lo evidente es verdadero; tal ó cual principio es evidente para V., luego es verdadero. Las premisas son admitidas por él mismo; la legitimidad de la consecuencia es evidente, y por tanto debe reconocerla tambien, ya que por regla general admite el criterio de la evidencia.

[224.] ¿De qué nacen las extrañezas que hemos notado en este principio? No es evidente, ni es demostrable; es necesario para todos los demás, y con su auxilio se puede reducir á quien los niegue; ¿de dónde semejante extrañeza? de un orígen muy sencillo. Es que el principio de la evidencia no expresa ninguna verdad objetiva, y por consiguiente no es demostrable; no es un simple hecho de conciencia porque expresa la relacion del sujeto al objeto y por consiguiente no puede limitarse á lo puramente subjetivo; es una proposicion que conocemos por acto reflejo y que expresa la ley primitiva de todos nuestros conocimientos objetivos. Estos se fundan en la evidencia; así lo experimentamos; pero cuando el espíritu se pregunta ¿por qué debes fiarte de la evidencia? no puede responder otra cosa sino que lo evidente es verdadero. ¿En qué funda esta proposicion? ordinariamente en nada: se conforma á la misma sin haber pensado nunca en ella; pero si se empeña en reflexionar encuentra tres motivos para asentir á la misma. Primero: un irresistible instinto de la naturaleza. Segundo: el ver que no admitiendo la legitimidad del criterio de la evidencia, se hunden todos sus, conocimientos y le es imposible pensar. Tercero: el notar que admitiendo este criterio todo se pone en órden en la inteligencia, que en vez de un caos halla un universo ideal con trabazon admirable, y se siente con los medios necesarios para raciocinar y construir un edificio científico con respecto al universo real del que tiene conocimiento por la experiencia (XXII).

CAPÍTULO XXIII.

CRITERIO DE LA CONCIENCIA.

[225.] Apreciado el mérito de los tres principios, de conciencia, de contradiccion y de evidencia, con respecto á la dignidad de principio fundamental, vamos ahora á examinar el valor intrínseco de los diferentes criterios. Para esto nos suministra mucha luz la doctrina de los capítulos anteriores, de la cual son los siguientes un desarrollo y complemento. Comencemos por la conciencia ó sentido íntimo.

El testimonio de la conciencia ó del sentido íntimo, comprende todos los fenómenos que activa ó pasivamente se realizan en nuestra alma. Por su naturaleza, es puramente subjetivo; de modo que considerado en sí mismo, separadamente del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua con respecto á los objetos. Por él sabemos lo que experimentamos, nó lo que es; percibimos el fenómeno, nó la realidad; él nos autoriza á decir: me _parece_ tal cosa; pero nó, _es_ tal cosa.

La transicion del sujeto al objeto, de la idea representante á la cosa representada, de la impresion á la causa imprimente, pertenece á otros criterios: la conciencia se limita á lo interior, ó por mejor decir á ella misma, que no es mas que un hecho de nuestra alma.

[226.] Conviene distinguir entre la conciencia directa y la refleja; aquella acompaña á todo fenómeno interno, esta nó; aquella es natural, esta es filosófica; aquella prescinde de los actos de la razon, esta es uno de estos actos.

La conciencia directa es la presencia misma del fenómeno al espíritu, ya sea una sensacion, ya una idea, ya un acto ó impresion cualquiera, en el órden intelectual ó moral.

Por esta definicion se echa de ver que la conciencia directa acompaña á todo ejercicio de las facultades de nuestra alma, activo ó pasivo. Decir que estos fenómenos existen en el alma y no están presentes á ella, es una contradiccion.

Estos fenómenos no son modificaciones como las que se verifican en las cosas insensibles; se trata de modificaciones vivas por decirlo así, en un ser vivo tambien: en la idea de las mismas está contenida su presencia al espíritu.

Es imposible sentir sin que la sensacion se experimente: porque quien dice sentir, dice experimentar la sensacion; esta experiencia es la presencia misma: una sensacion experimentada es una sensacion presente.

El pensamiento es por su esencia una representacion, la que no puede existir ni aun concebirse sin la presencia; el nombre mismo lo está

indicando; y la idea que le unimos confirma el significado de la palabra. Cuando de representacion hablamos, entendemos que hay algun objeto real ó imaginario, que mediata ó inmediatamente se ofrece á un sujeto: hay pues presencia en toda representacion, y por consiguiente en todo pensamiento.

Si de lo pasivo como son las sensaciones y representaciones, pasamos á lo activo, es decir, á los fenómenos en que el alma desenvuelve libremente su fuerza en el órden intelectual ó moral, _combinando_ ó _queriendo_, la presencia es, si cabe, mas evidente. El ser que obra de este modo no obedece á un impulso natural, sino á motivos que él se propone, y á que puede atender ó dejar de atender: combinar intelectualmente, ejercer actos de voluntad, sin que ni lo primero ni lo segundo estén presentes al alma, son afirmaciones contradictorias.

[227.] La conciencia refleja, que los franceses suelen llamar apercepcion, del verbo _s'apercevoir_, apercibirse, que entre ellos puede significar percepcion de la percepcion, es el acto con que el espíritu conoce explícitamente algun fenómeno que en él se realiza. En la actualidad oigo ruido; la simple sensacion presente á mi espíritu afectándole, constituye lo que he llamado conciencia directa; pero si á mas de oir me apercibo (permítaseme el galicismo) de que oigo, entonces no solo oigo sino que pienso que oigo: esto es lo que llamo conciencia refleja.

[228.] Claro es por el ejemplo que se acaba de aducir, que la conciencia directa y la refleja son no solo distintas, sino separables; puedo oir sin pensar que oigo, y esto se verifica infinitas veces.

[229.] El comun de los hombres tiene poca conciencia refleja y la mayor fuerza intelectual es en sentido directo. Este hecho ideológico se enlaza con verdades morales de la mayor importancia. El espíritu humano no ha nacido para contemplarse á sí propio, para pensar que piensa; los afectos no le han sido concedidos para objetos de reflexion, sino como impulsos que le llevan á donde es llamado; el objeto principal de su inteligencia y de su amor es el ser infinito así en esta vida como en la otra. El culto de sí propio es una aberracion del orgullo cuya pena son las tinieblas.

[230.] Los grandes adelantos científicos son todos con relacion á los objetos, nó al sujeto. Las ciencias exactas, las naturales y tambien las morales, no han nacido de la reflexion sobre el _yo_, sino del conocimiento de los objetos y de sus relaciones. Aun las ciencias metafísicas, en lo que tienen de mas sólido, que es lo ontológico, cosmológico y teológico, son puramente objetivas; la ideología y

psicología que versan sobre el sujeto, se resienten ya de la oscuridad inherente á todo lo subjetivo; la ideología apenas sale de los límites de la pura observacion de los fenómenos internos, observacion que para decirlo de paso suele ser escasa y muy mal hecha, se pierde en vanas cavilaciones; y la misma psicología, ¿qué es lo que tiene verdaderamente demostrado sino la simplicidad del espíritu, consecuencia precisa de la unidad de conciencia? En todo lo demás hace lo mismo que la ideología, y hasta cierto punto se confunde con ella; observa fenómenos que luego deslinda y clasifica bien ó mal, sin que acierte á explicar su misteriosa naturaleza.

[231.] El sentido íntimo ó la conciencia, es el fundamento de los demás criterios, nó como una proposicion que les sirva de apoyo, sino como un hecho que es para todos ellos una condicion indispensable.

[232.] La conciencia nos dice que vemos la idea de una cosa contenida en la de otra; hasta aquí no hay mas que apariencia: la fórmula en que podria expresarse el testimonio seria: _me parece_, designándose un fenómeno puramente subjetivo. Pero este fenómeno anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la naturaleza, el cual nos hace asentir á la verdad de la relacion, no solo en cuanto está en nosotros, sino tambien en cuanto se halla fuera de nosotros, en el órden puramente objetivo, ya sea en la esfera de la realidad, ó de la posibilidad. Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, nó identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como en un hecho imprescindible, pero encerrando algo mas: á saber, el instinto intelectual que nos hace creer verdadero lo evidente.

[233.] La sensacion considerada en sí misma, es un hecho de pura conciencia, pues que es inmanente; lejos de que sea un acto por el cual el espíritu salga de sí trasladándose al objeto, debe mas bien ser mirada como una pasion que como una accion; lo que está acorde con el lenguaje comun, que le da el significado del ejercicio de una facultad pasiva mas bien que activa. Sin embargo, sobre este puro hecho de conciencia se funda en algun modo lo que se llama el testimonio de los sentidos, y por consiguiente todo el conocimiento del mundo externo y de sus propiedades y relaciones.

En la sensacion de ver el sol, hay dos cosas: primera: la sensacion misma; es decir, esta representacion que experimento en mi, y que llamo _ver_; segunda: la correspondencia de esta sensacion con un objeto externo que llamo sol. Es evidente que estas son cosas muy distintas, y sin embargo las hacemos andar siempre juntas. La conciencia es ciertamente la primera base para formar el juicio, pero no es suficiente para él; ella en sí, atestigua lo que se siente, nó lo que esto es. ¿Cómo se completa el juicio? por medio de un instinto

natural que nos hace objetivar las sensaciones, es decir, nos hace creer en un objeto externo correspondiente al fenómeno interno. Hé aquí cómo el testimonio de los sentidos se funda en algun modo sobre la conciencia; pero no nace de ella sola, sino que ha menester el instinto natural que hace formar con toda seguridad el juicio.

[234.] Aquí es de notar que el testimonio de los sentidos, aun en la parte que encierra de intelectual, en cuanto se juzga que á la sensacion le corresponde un objeto externo, nada tiene que ver con la evidencia. En la idea de la sensacion como puramente subjetiva, no se encierra la idea de la existencia ó posibilidad de un objeto externo: condicion indispensable para que el criterio de la evidencia pueda tener lugar. Esto, á mas de ser claro de suyo, se confirma con la experiencia de todos los dias. La representacion de lo externo considerada subjetivamente, como puro fenómeno de nuestra alma, la tenemos continuamente sin que le correspondan objetos reales: mas ó menos clara, en la sola imaginacion durante la vigilia; viva, vivísima, hasta producir una ilusion completa, en el estado de sueño.

[235.] Con la exposicion que precede podemos determinar fijamente el valor y la extension del criterio de la conciencia, lo que haré en las siguientes proposiciones, advirtiendo que en todas ellas me refiero á la conciencia directa.

PROPOSICION PRIMERA.

El testimonio de la conciencia se extiende á todos los fenómenos que se realizan en nuestra alma, considerada como un ser intelectual y sensitivo.

PROPOSICION SEGUNDA.

[236.] Si en nuestra alma existen fenómenos de algun otro órden, es decir, que ella pueda ser modificada en algun modo en facultades no representativas, á estos fenómenos no se extiende el testimonio de la conciencia.

Esta proposicion no la establezco sin fundado motivo. Es posible y además muy probable, que nuestra alma tiene facultades activas de cuyo ejercicio no tiene conciencia: sin esta suposicion parece difícil explicar los misterios de la vida orgánica. El alma está unida al cuerpo, y es para él un principio vital cuya separacion produce la muerte, manifestada en una desorganizacion y descomposicion completas. Esta actividad se ejerce sin conciencia, así en cuanto al modo, como en cuanto á la existencia misma del ejercicio.

Tal vez se pueda objetar que hay en esto una serie de aquellas percepciones confusas de que nos habla Leibnitz en su monadología; tal vez estas percepciones sean tan tenues, tan pálidas por decirlo así, que no dejen rastro en la memoria ni puedan ser objeto de reflexion; pero todo esto son conjeturas, nada mas. Es difícil persuadirse que el feto al encontrarse todavía en el seno de la madre, tenga conciencia de la actividad ejercida para el desarrollo de la organizacion; es difícil persuadirse que aun en los adultos haya conciencia de esa misma actividad productora de la circulacion de la sangre, de la nutricion y demás fenómenos que constituyen la vida. Si estos fenómenos son producidos por el alma, como es cierto, hay en ella un ejercicio de actividad de que, ó no tiene conciencia, ó la tiene tan confusa y tan débil que es como si no la tuviese.

PROPOSICION TERCERA.

[237.] El testimonio de la conciencia considerado en _sí mismo_, se limita de tal modo á lo puramente interno, que _por sí solo_ nada vale para lo externo: ya sea para el criterio de la evidencia, ya para el de los sentidos.

PROPOSICION CUARTA.

El testimonio de la conciencia es fundamento de los demás criterios en cuanto es un hecho que todos ellos han menester, y sin el cual son imposibles.

PROPOSICION QUINTA.

[238.] De la combinacion de la conciencia con el instinto intelectual, nacen todos los demás criterios (XXIII).

CAPÍTULO XXIV.

CRITERIO DE LA EVIDENCIA.

[239.] Hay dos especies de evidencia: inmediata y mediata. Se llama evidencia inmediata, la que solo ha menester la inteligencia de los términos; y mediata, la que necesita raciocinio. Que el todo es mayor que su parte, es evidente con evidencia inmediata; que el cuadrado de la hipotenusa sea igual á la suma de los cuadrados de los catetos, lo sabemos por evidencia mediata, esto es, por raciocinio demostrativo.

[240.] Se dijo mas arriba que uno de los caractéres distintivos de la evidencia era la necesidad y universalidad de su objeto. Este carácter conviene tanto á la evidencia mediata como á la inmediata.

A mas de este carácter existe otro que con mayor razon puede llamarse constitutivo, bien que hay alguna dificultad sobre si comprende ó nó á la evidencia mediata, y es, el que la idea del predicado se halle contenida en la del sujeto. Esta es la nocion esencial mas cumplida del criterio de la evidencia inmediata; por la cual se distingue del de la conciencia y del sentido comun.

He dicho que hay alguna dificultad sobre si este carácter conviene ó nó á la evidencia mediata: con lo cual doy á entender que tambien en la evidencia mediata la idea del predicado podria estar contenida en la del sujeto. Al indicar esto, no es mi ánimo desconocer la diferencia que hay entre los teoremas y los axiomas, sino llamar la atencion sobre una doctrina que me propongo desenvolver al tratar de la evidencia mediata. En el presente capítulo, no me ocuparé de esta cuestion; ó me ceñiré á la evidencia en general, ó trataré tan solo de la mediata.

[241.] La evidencia exige relacion, porque implica comparacion. Cuando el entendimiento no compara, no tiene evidencia, tiene simplemente una percepcion que es un puro hecho de conciencia; por manera que la evidencia no se refiere á la sola percepcion, sino que siempre supone ó produce un juicio.

En todo acto donde hay evidencia se encuentran dos cosas: primera, la pura intuicion de la idea; segunda, la descomposicion de esta idea en varios conceptos, acompañada de la percepcion de las relaciones que estos tienen entre sí. Expliquemos esto con un ejemplo de geometría. El triángulo tiene tres lados: esta es una proposicion evidente, porque en la misma idea de triángulo encuentro los tres lados, y al pensar el triángulo, ya pensaba en algun modo sus tres lados. Si me hubiese limitado á la contemplacion de la simple idea de triángulo, hubiera tenido intuicion de la idea, pero no evidencia, que no principia sino cuando descomponiendo el concepto de triángulo y considerando en él la idea de figura en general, la de lado, y la del número tres, encuentro que todas ellas están ya contenidas en el concepto primitivo: en la clara percepcion de esto, consiste la evidencia.

Tanta verdad es lo que acabo de decir, que la fuerza misma de las cosas obliga al lenguaje comun á ser filosófico. No se dice que una idea es evidente, pero sí un juicio; nadie llama evidente á un término, pero sí á una proposicion. ¿Por qué? porque el término expresa simplemente la idea sin relacion alguna, sin descomposicion en sus conceptos parciales; y por el contrario, la proposicion expresa el

juicio, es decir, la afirmacion ó negacion de que un concepto está contenido en otro, lo que en la materia de que se trata, supone la descomposicion del concepto total.

[242.] La evidencia inmediata es la percepcion de la identidad entre varios conceptos, que la fuerza analítica del entendimiento habia separado; esta identidad, combinada en cierto modo con la diversidad, no es una contradiccion como á primera vista pudiera parecer, es una cosa muy natural si se atiende á uno de los hechos mas constantes de nuestra inteligencia, cual es, la facultad de descomponer los conceptos mas simples y de ver relaciones entre cosas idénticas.

¿Qué son todos los axiomas? ¿qué todas las proposiciones que se llaman _per se notæ_? no son mas que expresiones en que se afirma un predicado que pertenece á la esencia del sujeto ó está contenido en su idea. El solo concepto del sujeto incluye ya el predicado; el término que significa al primero, significa tambien al segundo; sin embargo el entendimiento, con una misteriosa fuerza de descomposicion, distingue entre cosas idénticas y luego las compara para volverlas á identificar. Quien dice triángulo, dice figura compuesta de tres lados y tres ángulos; pero el entendimiento puede tomar esta idea y considerar en ella la idea del número tres, la del lado, la del ángulo, y compararlas con el concepto primitivo. En esta distincion no hay engaño, hay solo el ejercicio de la facultad que mira la cosa bajo aspectos diferentes, para venir á parar á la intuicion y afirmacion de la identidad de las mismas cosas que antes habia distinguido.

[243.] La evidencia es una especie de cuenta y razon del entendimiento, por la cual halla en el concepto descompuesto lo mismo que él puso en un principio, ó que le dieron contenido en él. De aquí nace la necesidad y universalidad del objeto de la evidencia, en cuanto y del modo que está expresado por la idea. En esto no caben excepciones: ó un predicado estaba puesto en el concepto primitivo, ó nó; si estaba puesto, allí está, so pena de faltar al principio de contradiccion; ó estaba excluido del concepto ó nó; si ya el concepto mismo le excluia ó le negaba, negado está en fuerza del mismo principio de contradiccion.

Hé aquí cómo de los dos caractéres de la evidencia arriba señalados, es mas fundamental el de que la idea del predicado está contenido en la idea del sujeto. De esto dimanan la necesidad y universalidad: pues que en verificándose la condicion de estar contenida la idea del predicado en la del sujeto, ya es imposible que el predicado no convenga _necesariamente á todos_ los sujetos.

[244.] Hasta ahora no encontramos dificultad, porque se trata de la evidencia considerada subjetivamente, es decir, en cuanto se refiere á

los conceptos puros; mas el entendimiento no se para en el concepto sino que se extiende al objeto y dice, no solo que ve la cosa, sino que la cosa es como él la ve. Así el principio de contradiccion mirado en el órden puramente subjetivo, significa que el concepto del ser repugna al del no ser, que le destruye, así como el concepto del no ser destruye el del ser; significa que al esforzarnos en pensar juntamente estas dos cosas, queriéndolas hacer coexistir, se entabla en el fondo de nuestro espíritu una especie de lucha de pensamientos que se anonadan recíprocamente, lucha que el entendimiento está condenado á presenciar sin esperanza de poner la paz entre los contendientes. Si nos limitamos á consignar este fenómeno, nada se nos puede objetar; los experimentamos así y no hay mas cuestion; pero al anunciar el principio queremos anunciar algo mas que la incompatibilidad de los conceptos, trasladamos esta incompatibilidad á las cosas mismas y aseguramos que á esta ley están sometidos no solo nuestros conceptos sino todos los seres reales y posibles. Sea cual fuere el objeto de que se trate, sean cuales fueren las condiciones en que se le suponga existente ó posible, decimos que mientras es, no puede no ser, y que mientras no es, no puede ser. Afirmamos pues la ley de contradiccion no solo para nuestros conceptos, sino para las cosas mismas: el entendimiento aplica á todo la ley que encuentra necesaria para si.

¿Con qué derecho? inconcuso, porque es la ley de la necesidad: ¿con qué razon? con ninguna, porque tocamos al cimiento de la razon: aquí hay para el humano entendimiento el _non plus ultra:_ la filosofía no va mas allá. Sin embargo, no se crea que intente abandonar el campo á los escépticos ó atrincherarme en la necesidad, contento con señalar un hecho de nuestra naturaleza; la cuestion es susceptible de diferentes soluciones, que si no alcanzan á llevarnos mas lejos del _non plus ultra_ de nuestro espíritu, dejan mal parada la causa de los escépticos.

[245.] Preguntar la razon de la legitimidad del criterio de la evidencia, pedir el por qué de esta proposicion «lo evidente es verdadero,» es suscitar la cuestion de la objetividad de las ideas. La diferencia fundamental entre los dogmáticos y los escépticos no está en que estos no admitan los hechos de conciencia; no llega á tanto el mas refinado escepticismo: unos y otros convienen en reconocer la apariencia ó sea el fenómeno puramente subjetivo; la diferencia está en que los dogmáticos fundan en la conciencia la ciencia, y los escépticos sostienen que este es un tránsito ilegítimo, que es necesario desesperar de la ciencia y limitarse á la mera conciencia.

Segun esta doctrina las ideas son vanas formas de nuestro entendimiento que no significan nada, ni pueden conducir á nada; no obstante de que entretienen á nuestra inteligencia ofreciéndole un campo inmenso para sus combinaciones, el mundo que le presentan es de pura ilusion que para nada puede servir en la realidad. Al contemplar

estas formas enteramente vacías, el entendimiento es juguete de visiones fantásticas de cuyo conjunto resulta el espectáculo que ora nos parece de realidad ora de posibilidad, no obstante de que ó es un puro nada, ó si es algo, no puede cerciorarnos jamás de la realidad que posee.

[246.] Difícil es combatir al escepticismo colocado en este terreno: situado fuera de los dominios de la razon. De todos le será lícito apelar, ya que comienza recusando al juez á título de incompetencia. Sin embargo, estos escépticos ya que admiten la conciencia, justo será que la defiendan contra quien se la intente arrebatar: pues bien, yo creo que negada la objetividad de las ideas se anonada no solo la ciencia sino tambien la conciencia; y que se puede acusar de inconsecuentes á los escépticos, porque al paso que niegan la objetividad de ciertas ideas admiten la de otras. La conciencia propiamente dicha, no puede existir si esta objetividad se destruye absolutamente. Ruego al lector me siga con atencion en un breve pero severo análisis de los hechos de conciencia en sus relaciones con la objetividad de las ideas (XXIV).

CAPÍTULO XXV.

VALOR OBJETIVO DE LAS IDEAS.

[247.] La transicion del sujeto al objeto, ó de la apariencia subjetiva á la realidad objetiva, es el problema que atormenta á la filosofía fundamental. El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos _parecen_ de tal manera, pero ¿_son_ en realidad lo que nos parecen? ¿Cómo nos consta esto? Esa conformidad de la idea con el objeto, ¿cómo se nos asegura?

La cuestion no se refiere únicamente á las sensaciones, se extiende á las ideas puramente intelectuales, aun á las que están inundadas de esa luz interior que llamamos evidencia. «Lo que veo evidentemente en la idea de una cosa, es como yo lo veo» han dicho los filósofos, y con ellos está la humanidad entera. Nadie duda de aquello que se le ofrece como verdadero evidentemente. Pero, ¿cómo se prueba que la evidencia sea un criterio legítimo de verdad?

[248.] «Dios es veraz, dice Descartes; él no ha podido engañarnos; no ha podido complacerse en hacernos víctimas de ilusiones perpetuas.» Todo esto es verdad; pero ¿cómo sabemos, dirá el escéptico, que Dios es veraz, y aun que existe? Si lo fundamos en la idea misma de un ser infinitamente perfecto, como lo funda el citado filósofo, nos quedamos

con la misma dificultad sobre la correspondencia del objeto con la idea. Si la demostracion de la veracidad y de la existencia de Dios la sacamos de las ideas de los seres contingentes y necesarios, de efectos y causas, de órden y de inteligencia, tropezamos otra vez con el mismo obstáculo, y todavía no sabemos cómo hacer el tránsito de la idea al objeto.

Cavílese cuanto se quiera, nunca saldremos de este círculo, siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce, lo conoce por medio de sus ideas; si estas le engañan, carece de medios para rectificarse. Toda rectificacion, toda prueba, deberia emplear ideas, que á su vez necesitarian de nueva prueba y rectificacion.

[249.] En muchos libros de filosofía se ponderan las ilusiones de los sentidos, y la dificultad de asegurarnos de la realidad sensible resolviendo la siguiente cuestion: «así lo siento, pero ¿es como lo siento?» En estos mismos libros se habla luego del órden de las ideas con seguridad igual á la desconfianza que se manifiesta sobre el órden sensible; este proceder no parece muy lógico: porque los fenómenos relativos á los sentidos, pueden examinarse á la luz de la razon, para ver hasta qué punto concuerdan con ella; pero ¿cuál será la piedra de toque de los fenómenos de la razon misma? Si en lo sensible hay dificultad, la hay tambien en lo intelectual; y tanto mas grave, cuanto afecta la base misma de todos los conocimientos, inclusos los que se refieren á las sensaciones.

Si dudamos de la existencia del mundo exterior que nos presentan los sentidos, podremos apelar al enlace de las sensaciones con causas que no están en nosotros, y así sacar por demostracion las relaciones de las apariencias con la realidad; mas para esto necesitamos las ideas de causa y efecto, necesitamos la verdad, algunos principios generales, como por ejemplo que nada se produce á sí mismo, y otros semejantes, y sin ellos no podemos dar un paso.

[250.] No creo que el hombre pueda señalar una razon satisfactoria en pro de la veracidad del criterio de la evidencia; no obstante de que le es imposible dejar de rendirse á ella. El enlace pues de la evidencia con la realidad, y por tanto el tránsito de la idea al objeto, es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro entendimiento, es el fundamento de todo lo que hay en él, fundamento que á su vez no estriba ni estribar puede en otra cosa que en Dios criador de nuestro espíritu.

[251.] Es de notar sin embargo, la contradiccion en que incurren los filósofos que dicen: «yo no puedo dudar de lo que es subjetivo, esto es, de lo que me afecta á mí mismo, de lo que siento en mí, pero no

tengo derecho á salir de mi mismo, y afirmar que lo que pienso es en realidad como lo pienso.» ¿Sabes que sientes, que piensas, que tienes en ti tal ó cual apariencia? ¿Lo puedes probar? Es evidente que nó. Lo que haces es ceder á un hecho, á una necesidad íntima que te fuerza á creer que piensas, que sientes, que te parece tal ó cual cosa; pues bien, igual necesidad hay en el enlace del objeto con la idea, igual necesidad te fuerza á _creer_ que lo que evidentemente te parece que es de tal ó cual manera, es en efecto de la misma manera; ninguno de los dos casos admite demostracion, en ambos hay indeclinable necesidad; ¿dónde está pues la filosofía cuando tanta diferencia se quiere establecer entre cosas que no admiten ninguna?

Fichte ha dicho: «Es imposible explicar de una manera precisa cómo un pensador ha podido salir jamás del _yo_» (Doct. de la Ciencia 1. Par. § 3.), y con igual derecho se le podria decir á él que no se concibe cómo ha podido levantar su sistema sobre el _yo_. ¿A qué apela? á un hecho de conciencia; es decir, á una necesidad. Y el asenso á la evidencia, la certeza de que á la apariencia corresponde la realidad, ¿no es tambien una necesidad? ¿En qué funda Fichte su sistema del _yo_ y del _no yo_? Basta leer su obra, para ver que no estriba sino en consideraciones que suponen un valor á ciertas ideas, una verdad á ciertos juicios. Sin esto es imposible hablar ni pensar; y hasta él propio lo reconoce cuando al comenzar sus investigaciones sobre el principio de nuestros conocimientos dice lo que ya tengo copiado mas arriba (§ 8). Allí confiesa que no puede dar un paso sin confiarse á todas las leyes de la lógica general, que no están _todavía demostradas, y que se suponen tácitamente admitidas_. ¿Y qué son esas leyes, sin verdad objetiva? Qué son sin el valor de las ideas, sin la correspondencia de estas con los objetos? Es un círculo, dice bien Fichte; y de él no sale este filósofo, como no han salido los demás.

[252.] El quitar á las ideas su valor objetivo, el reducirlas á meros fenómenos subjetivos, el no ceder á esa necesidad íntima que nos obliga á admitir la correspondencia del _yo_ con los objetos, arruina la conciencia misma del _yo_. Esto es lo que se deberia haber visto, y lo que creo poder demostrar hasta la última evidencia.

[253.] Tengo conciencia de mí mismo. Prescindo ahora de lo que siento, de lo que soy; pero sé que siento, y que soy. Esta experiencia es para mí tan clara, tan viva, que no puedo resistir á la verdad de lo que ella me dice. Pero ese _yo_ no es solo el _yo_ de este instante, es tambien el _yo_ de ayer, y de todo el tiempo anterior de que tengo conciencia. Yo soy el mismo que era ayer; yo soy el mismo en quien se verifica esa sucesion de fenómenos; el mismo á quien se presentan esa variedad de apariencias. La conciencia del _yo_, encierra pues la identidad de un ser, en distintos tiempos, en situaciones varias, con diferentes ideas, con diversas afecciones: la identidad de un ser que _dura_, que es el mismo, á pesar de las mudanzas que en él se suceden.

Si esa duracion de identidad se rompe; si no estoy seguro que soy el mismo _yo_ ahora que era antes, se destruye la conciencia del _yo_. Existirá una serie de hechos inconexos, de conciencias aisladas; mas nó esa conciencia íntima que ahora experimento. Esto es indudable; esto lo siente todo hombre en sí mismo; esto para nadie admite discusion ni prueba, para nadie las necesita. En el momento en que esa conciencia de identidad nos faltase, nos anonadaríamos á nuestros ojos; fuéramos lo que fuésemos en la realidad, para nosotros no seríamos nada. ¿Qué es la conciencia de un ser, formada de una serie de conciencias, sin trabazon, sin relacion entre sí? Es un ser que se revela sucesivamente á sí propio; pero nó como él mismo, sino como un ser nuevo; un ser que nace y muere, y muere y nace á sus ojos, sin que él propio sepa que el que nace es el que murió, ni el que muere el que nació: una luz que se enciende y se extingue, y vuelve á encenderse y á extinguirse otra vez, sin que se sepa que es la misma.

[254.] Esta conciencia la arruinan completamente los que niegan el enlace de la idea con el objeto. Demostracion. En el instante A, yo no tengo otra presencia subjetiva de mis actos, que el acto mismo que en aquel instante estoy ejerciendo: luego no puedo cerciorarme de haber tenido los anteriores, sino en cuanto están representados en la idea actual; luego hay un enlace entre esta y su objeto. Luego ateniéndonos simplemente á los fenómenos de la conciencia, á la simple conciencia del _yo_, encontramos que por indeclinable necesidad atribuimos á las ideas un valor objetivo, á los juicios una verdad objetiva.

[255.] Sin esta verdad objetiva, es imposible todo recuerdo cierto, hasta de los fenómenos interiores, y por consiguiente, todo raciocinio, todo juicio, todo pensamiento.

El recuerdo es de actos pasados: cuando los recordamos ya no son; pues si fueran, no habria recuerdo con respecto á ellos, sino conciencia de presente. Aun cuando en el acto de recordarlos tengamos otros actos semejantes, estos no son los mismos; pues en la idea de recuerdo entra siempre la de tiempo pasado. Luego, de ellos no puede haber mas certeza que por el enlace que tienen con el acto presente, por su correspondencia con la idea que nos los ofrece.

[256.] He dicho que en faltando la certeza de la verdad objetiva en los fenómenos interiores, era imposible todo raciocinio. En efecto, todo raciocinio supone una _sucesion_ de actos: cuando el uno existe en el espíritu, ya no existe el otro: luego hay necesidad de pequeños recuerdos continuos, para que la cadena no se quebrante: es así que sin esta cadena no hay raciocinio, y sin recuerdo no hay esa cadena, y sin verdad objetiva no hay recuerdo cierto; luego sin verdad objetiva no hay raciocinio.

[257.] Tambien parecen imposibles todos los juicios. Estos son de dos clases: los que no necesitan demostracion, ó los que la necesitan. Los que han menester demostracion serán imposibles, porque no hay demostracion sin raciocinio, y este en tal caso seria imposible tambien. En cuanto á los que no la han menester porque brillan con evidencia inmediata, serian imposibles todos los que no se refiriesen al acto presente del alma, en el instante mismo en que se emitiera el juicio. Luego no habria mas juicio que el del acto presente: es decir, la conciencia del momento sin relacion con nada de lo anterior. Pero lo curioso es que aun con respecto á los actos de conciencia, este juicio seria poco menos que imposible: porque cuando formamos el juicio sobre el acto de conciencia, no es con este, sino con un acto reflejo: esta reflexion implica sucesion: y lo sucesivo no es conocido con certeza si no hay verdad objetiva.

Es muy dudoso que ni aun fueran posibles los juicios de evidencia inmediata. Ellos, como se ha explicado en el capítulo anterior, suponen la relacion de los conceptos parciales en que se ha descompuesto el total: ¿cómo se descompone sin sucesion? Si hay sucesion hay recuerdo, si hay recuerdo no hay presencia inmediata de lo recordado; es necesaria por consiguiente la objetividad de la idea representante con relacion á la cosa recordada.

[258.] Semejantes consecuencias espantan, pero son indeclinables: si quitamos la verdad objetiva, desaparece todo pensamiento razonado. Este encierra cierta continuidad de actos correspondientes á diversos instantes: si esta continuidad se rompe, el pensamiento humano deja de ser lo que es: deja de existir como _razon_: es una serie de actos sin conexion de ninguna especie y que á nada pueden conducir. En tal caso desaparece toda expresion, toda palabra: nada tiene un valor seguro: todo se hunde, así en el órden intelectual y moral como en el material, y el hombre queda hasta sin el consuelo de poseerse á sí mismo; se desvanece en sus propias manos cual vana sombra.

[259.] Las sensaciones podrán existir como serie inconexa tambien; pero no habrá de ellas ningun recuerdo cierto, pues falta la verdad objetiva: y las sensaciones pasadas no existen sino como pasadas, y por tanto como simples objetos.

Toda reflexion intelectual sobre ellas será imposible; porque la reflexion no es la sensacion: esto es un objeto de aquella, mas nó ella misma. Así el rudo tiene la misma sensacion que el filósofo, pero nó la reflexion sobre ella. Mil veces sentimos sin reflexionar que sentimos. La conciencia sensible, es muy diferente de la intelectual: la primera es la simple presencia de la sensacion, la sensacion misma: la segunda es el acto del entendimiento que se ocupa de la sensacion.

[260.] Esta distincion se encuentra tambien en todos los actos puramente intelectuales: la reflexion sobre el acto no es el acto mismo. El uno es objeto del otro: no se identifican, ya que con frecuencia se encuentran separados; si no hubiese pues verdad objetiva la reflexion seria imposible.

[261.] Es difícil tambien de comprender cómo seria posible ningun acto de la conciencia del yo, aun de presente. Ya hemos visto como desaparece el _yo_, en rompiéndose la serie de los recuerdos, pero hay además, que sin verdad objetiva no os posible concebir el _yo_ ni aun por un momento. El _yo_ pensante, no conoce al _yo_ pensado, sino como objeto. Sea que lo _sienta_, sea que lo _conozca_, para darse cuenta á sí mismo de sí mismo necesita reflexionar sobre sí mismo, tomarse á sí mismo por objeto. Y en no habiendo verdad objetiva, no se concibe que ningun objeto pueda tener ningun valor.

De esto se infiere, que los que atacan la objetividad, atacan una ley fundamental de nuestro espíritu, destruyen el pensamiento, y arruinan hasta la conciencia, hasta todo lo subjetivo, que les servía de base.

[262.] Contra la certeza objetiva suele argumentarse fundándose en los errores á que ella nos induce. El delirante cree ver objetos que no existen; el loco cree firmemente en la verdad de sus pensamientos desconcertados: ¿por qué lo que en un caso nos engaña, no podria engañarnos en otros, ó en todos? Un criterio que alguna vez flaquea, ¿podrá pasar por seguro? ¿Por qué no atenernos á lo puramente subjetivo? El delirante, el maniático, el loco se engañan en el objeto, mas nó en el sujeto: aunque no sea verdad lo que ellos piensan, es bien cierto y verdadero que ellos lo piensan.

Esta objecion es especiosa; pero deja en pie todas las dificultades en contra del sistema á cuyo favor se aduce; y por otra parte no carece de respuesta, en cuanto tiende á debilitar la verdad objetiva.

El delirante, el maniático, el loco tienen tambien recuerdos de cosas que no han existido nunca. Esos recuerdos no se refieran tan solo á lo exterior, sino tambien ú sus actos interiores. El demente que se llama rey, se acuerda de lo que pensó, de lo que sintió, cuando lo coronaron, cuando le destronaron, y de una larga historia de semejantes actos: y sin embargo estos fenómenos intelectuales no existieron: y sea como fuere, tantos recuerdos se los puede producir él mismo. Tenemos pues que el criterio con respecto á la memoria, flaquea en este caso: y por lo mismo no podrá servir en ninguno. Luego, aun cuando mas arriba no hubiésemos demostrado que sin verdad objetiva no hay recuerdo ni aun de lo interior, el argumento de los adversarios bastaria para arruinarlos todos. Esta objecion, si algo probase, confirmaria todo lo que se ha dicho para demostrar que sin

objetividad no hay conciencia propiamente dicha, lo cual no lo admiten los adversarios.

[263.] Además: desde luego salta á los ojos lo que puede valer en el tribunal de la razon, lo que comienza por apoyarse en la locura. Todo esto prueba á lo mas, la debilidad de nuestra naturaleza; la posibilidad de que en algunos desgraciados se trastorne el órden establecido para la humanidad; que la regla de la verdad en el hombre, como que existe en una criatura tan débil, admite algunas excepciones; pero estas son conocidas, porque tienen caractéres marcados. La excepcion no destruye la regla, sino que la confirma (XXV).

CAPÍTULO XXVI.

SI TODOS LOS CONOCIMIENTOS SE REDUCEN Á LA PERCEPCION DE LA IDENTIDAD.

[264.] La evidencia inmediata tiene por objeto las verdades que el entendimiento alcanza con toda claridad, y á que asiente con absoluta certeza sin que intervenga ningun _medio_, como lo dice el mismo nombre. Estas verdades se enuncian en las proposiciones llamadas _per se notæ_, primeros principios ó axiomas; en las cuales basta entender el sentido de los términos, para ver que el predicado está contenido en la idea del sujeto. Las proposiciones de esta clase son pocas en todas las ciencias: la mayor parte de nuestros conocimientos es fruto de raciocinio, el cual procede por evidencia mediata. En la geometría son en muy reducido número las proposiciones que no han menester ser demostradas sino explicadas; el cuerpo de la ciencia geométrica con las dimensiones colosales que tiene en la actualidad, ha dimanado del raciocinio: aun en las obras mas extensas los axiomas ocupan pocas páginas; lo demás está formado de teoremas, esto es, de proposiciones que no siendo evidentes por sí mismas, necesitan demostracion. Lo mismo se verifica en todas las ciencias.

[265.] Como en los axiomas percibe el entendimiento la identidad del sujeto con el predicado, viendo por intuicion que la idea de este se halla contenida en la de aquel, surge aquí una cuestion filosófica sumamente grave, que puede ser muy difícil y dar pie á extrañas controversias, si no se tiene cuidado de colocarla en su verdadero terreno. ¿Todo conocimiento humano se reduce á la simple percepcion de la identidad? y su fórmula general, ¿podria ser la siguiente: A es A, ó bien una cosa es ella misma? Filósofos de nota opinan por la afirmativa, otros sienten lo contrario. Yo creo que hay en esto cierta confusion de ideas, relativa mas bien al estado de la cuestion que no

al fondo de ella misma. Conduce mucho á resolverla con acierto el formarse ideas bien claras y exactas de lo que es el juicio, y la relacion que por él se afirma ó se niega.

[266.] En todo juicio hay percepcion de identidad ó de no identidad segun es afirmativo ó negativo. El verbo _es_ no expresa union de predicado con el sujeto, sino identidad; cuando va acompañado de la negacion diciéndose _no es_, se expresa simplemente la no identidad, prescindiendo de la union ó separacion. Esto es tan verdadero y exacto, que en cosas realmente unidas no cabe juicio afirmativo por solo faltarles la identidad; en tales casos, para poder afirmar, es preciso expresar el predicado en concreto, esto es, envolviendo en él de algun modo la idea del sujeto mismo; por manera que la misma propiedad que en concreto debiera ser afirmada, no puede serle en abstracto, antes bien debe ser negada. Así se puede decir: el hombre es racional; pero nó, el hombre es la racionalidad; el cuerpo es extenso; pero nó, el cuerpo es la extension; el papel es blanco; pero nó el papel es la blancura. Y esto ¿por qué? ¿es que la racionalidad no está en el hombre, que la extension no se halle unida al cuerpo y la blancura al papel? nó ciertamente; pero, aunque la racionalidad esté en el hombre y la extension en el cuerpo y la blancura en el papel, basta que no percibamos identidad entre los predicados y los sujetos para que la afirmacion no pueda tener cabida: por el contrario, lo que la tiene es la negacion, á pesar de la union: así se podrá decir: el hombre no es la racionalidad; el cuerpo no es la extension; el papel no es la blancura.

He dicho que para salvar la expresion de identidad empleábamos el nombre concreto en lugar del abstracto, envolviendo en aquel la idea del sujeto. No se puede decir el papel es la blancura, pero sí el papel es blanco: porque esta última proposicion significa el papel es una cosa blanca; es decir, que en el predicado, blanco, en concreto, hacemos entrar la idea general de _una cosa_, esto es, de un sujeto modificable, y este sujeto es idéntico al papel modificado por la blancura.

[267.] Así se echa de ver que la expresion: _union del predicado con el sujeto_, es cuando menos inexacta. En toda proposicion afirmativa se expresa la identidad del predicado con el sujeto; el uso autoriza estos modos de hablar, que sin embargo no dejan de producir alguna confusion cuando se trata de entender perfectamente estas materias. Y es de notar que el lenguaje comun por sí solo, es en este punto como en muchos otros, admirablemente propio y exacto; nadie dice, el papel es la blancura, sino el papel es blanco; solo cuando se quiere encarecer mucho la perfeccion con que un sujeto posee una calidad, se la expresa en abstracto, uniéndole el pronombre _mismo_: así se dice hiperbólicamente: es la misma belleza, es la misma blancura, es la misma bondad.

[268.] Hasta lo que se llama igualdad en las matemáticas, viene á significar tambien identidad, de suerte que en esta clase de juicios, á mas de lo que hemos observado de general en todos, á saber, la identidad salvada por la expresion del predicado en concreto, hay que la misma relacion de igualdad significa identidad: esto necesita explicacion.

Si digo 6 + 3 = 9, expreso lo mismo que 6 + 3 es idéntico á 9. Claro es que en la afirmacion de igualdad no se atiende á la forma con que las cantidades están expresadas, sino á las cantidades mismas; pues de lo contrario, no solo no se podria afirmar la identidad, pero ni aun la igualdad: porque es evidente que 6 + 3 en cuanto á su forma, ni escrita, ni hablada, ni pensada, no es idéntico ni igual con 9. La igualdad se refiere á los valores expresados, y estos no solo son iguales, sino idénticos: 6 + 3 es lo mismo que 9. El todo no se distingue de sus partes reunidas: el 9 es el todo; 6 + 3 con sus partes reunidas.

El modo diferente con que se conciben 9 y 6 + 3, no excluye la identidad: esta diferencia es relativa á la forma intelectual; y tiene lugar no solo en este caso, sino en las percepciones de las cosas mas simples; no hay nada que nosotros no concibamos bajo aspectos diferentes, y cuyo concepto no podamos descomponer de diversos modos; y sin embargo nó por esto se dice que la cosa deje de ser simple é idéntica consigo misma.

Lo que se aplica á una ecuacion aritmética, puede extenderse á las algebráicas y geométricas. Si se tiene una ecuacion en que el primer miembro sea muy sencillo, por ejemplo Z, y el segundo muy complicado, por ejemplo el desarrollo de una serie, no se quiere decir que la expresion primera sea igual á la segunda; la igualdad se refiere, nó á la misma expresion sino á lo expresado, al valor que con las letras se designa: esto último es verdadero; lo primero seria evidentemente falso.

Dos circunferencias que tengan un mismo radio son iguales. Aquí parece que se trata solamente de igualdad, pues que hay en efecto dos objetos distintos que son las dos circunferencias, las cuales pueden trazarse en el papel ó representarse en la imaginacion: no obstante, ni aun en este caso la distincion es verdadera y sí solo aparente, verificándose lo que en las ecuaciones aritméticas y algebráicas, de que hay distincion y hasta diversidad en las formas, é identidad en el fondo. Desde luego se puede combatir el argumento principal en que se funda la distincion, si se observa que las circunferencias que se pueden trazar ó representar, no son mas que formas de la idea, y de ningun modo la idea misma. Ya se tracen ya se representen, tendrán una magnitud determinada y una cierta posicion en los planos que se tengan á la vista ó que se imaginen: en la idea y en la proposicion que á

ella se refiere, no hay nada de esto; se prescinde de todas las magnitudes, de todas las posiciones, se habla en un sentido general y absoluto. Es verdad que las representaciones pueden ser infinitas, ya en la imaginacion ya en lo exterior: pero esto, lejos de probar su identidad con la idea, indica su diversidad; pues que la idea es única, ellas son infinitas; la idea es constante, ellas son variables; la idea es independiente de las mismas, y ellas son dependientes de la idea, teniendo el carácter y la denominacion de circunferencias en cuanto se le aproximan representando lo que ella contiene.

¿Qué se expresa pues en la proposicion: dos circunferencias que tengan un mismo radio, son iguales? la idea fundamental es que el valor de la circunferencia depende del radio; y la proposicion aquí enunciada no es mas que una aplicacion de aquella propiedad al caso de igualdad de los radios. Luego las circunferencias que concebimos como distintas, no son mas que ejemplos que nos ponemos en lo interior para hacernos visible la verdad de la aplicacion; pero en el fondo puramente intelectual, no se encuentra mas que la descomposicion de la idea misma de la circunferencia, ó su relacion con el radio aplicada al caso de igualdad. No hay pues dos circunferencias en el órden puramente ideal; hay una sola cuyas propiedades conocemos bajo diferentes conceptos y que expresamos de diversas maneras.

Si en todos los juicios hay afirmacion de identidad ó no identidad, y todos nuestros conocimientos ó nacen de un juicio ó van á parar á él, parece que todos se han de reducir á una simple percepcion de identidad: entonces, la fórmula general de nuestros conocimientos será: A es A, ó una cosa es ella misma. Este resultado parece una paradoja extravagante, y lo es segun el modo con que se le entiende; pero si se explica como se debe, puede ser admitido como una verdad, y verdad muy sencilla. Por lo dicho en los párrafos anteriores, se puede columbrar cuál es el sentido de esta opinion; pero la importancia de la materia exige otras aclaraciones.

CAPÍTULO XXVII.

CONTINUACION.

[269.] Es hasta ridículo el decir que los conocimientos de los mas sublimes matemáticos, se hayan reducido á esta ecuacion: A es A. Esto, dicho absolutamente, es no solo falso sino contrario al sentido comun; pero ni es contrario al sentido comun, ni es falso, el decir que los conocimientos de todos los matemáticos, son percepciones de identidad, la cual presentada bajo diferentes conceptos sufre infinitas variaciones de forma, que fecundan al entendimiento y constituyen la ciencia. Para mayor claridad tomemos un ejemplo y sigamos una idea al

través de sus transformaciones.

[270.] La ecuacion círculo = círculo(1) es muy verdadera, pero nó muy luminosa, pues no sirve para nada, á causa de que hay identidad no solo de ideas sino tambien de conceptos y expresion. Para que haya un verdadero progreso en la ciencia, no basta que la expresion se mude, es necesario que se varié en algun modo el concepto bajo el cual se presenta la cosa idéntica. Asi es que si la ecuacion anterior la abreviamos en esta forma C = círculo(2) nada hemos adelantado, sino en cuanto á la expresion puramente material. La única ventaja que puede resultarnos, es el que aliviamos un tanto la memoria porque en vez de expresar el círculo por una palabra la expresamos por una letra, la inicial C. ¿Por qué? porque la variedad está en la expresion, no en el concepto.

Si en vez de considerar la identidad en toda su simplicidad en ambos miembros de la ecuacion, referimos el valor del círculo al de la circunferencia, tendremos C = circunferencia x ½ R (3) es decir que el valor del círculo es igual á la circunferencia multiplicada por la mitad del radio. En la ecuacion (3) hay identidad como en las (1) y (2) porque en ella se significa que el valor expresado por C es el mismo expresado por circunferencia x ½ R; de la propia suerte que en las anteriores se expresa que el valor del círculo es el valor del círculo. ¿Pero hay alguna diferencia de esta ecuacion á las anteriores? sí, y muy grande. ¿Cuál es? en las primeras se expresaba simplemente la identidad concebida bajo un mismo punto de vista; el círculo expresado en el segundo miembro no excitaba ninguna idea que no excitase el primero; pero en la última el segundo miembro expresa el mismo círculo sí, pero en sus relaciones con la circunferencia y el radio, y por consiguiente á mas de contener una especie de análisis de la idea del círculo, recuerda el análisis que anteriormente se ha hecho de la idea de la circunferencia con relacion á la del radio. La diferencia pues no está en la sola expresion material, sino en la variedad de conceptos bajo los cuales se presenta una cosa misma.

Llamando N el valor de la relacion de la circunferencia con el diámetro, y C al círculo, la ecuacion se nos convierte en esta otra C = N R^1(4). Aquí hay tambien identidad en los valores, pero encontramos un progreso notable en la expresion del segundo miembro, en el cual se nos ofrece el valor del círculo desembarazado de sus relaciones con el de la circunferencia y dependiente tan solo de un valor numérico N y de una recta que es el radio. Sin perder pues la identidad y solo por sucesion de percepciones de identidad, hemos llegado á adelantar en la ciencia, y habiendo partido de una proposicion tan estéril como círculo = círculo, nos encontramos en otra por la cual podemos desde luego calcular el valor de un círculo cualquiera con tal que se nos dé su radio.

Saliendo de la geometría elemental y considerando el círculo como una

curva referida á dos ejes y cuyos puntos se determinan con respecto á estos, tendremos $Z = 2Bx-x^1$ (5); expresando Z el valor de la ordenada; B el de una parte constante del eje de las abscisas; y x la abscisa correspondiente á Z. Aquí encontramos ya otro progreso de ideas todavía mas notable; en ambos miembros, no expresamos ya el valor del círculo sino el de unas líneas, con las cuales se determinan todos los puntos de la curva; y concebimos fácilmente que esta curva que nos cerraba la figura cuyas propiedades determinábamos en la geometría elemental, puede ser concebida bajo tal forma que pertenezca á un género de curvas de las cuales ella constituya una especie por la particular relacion de las cantidades 2 x y B; de manera que modificando la expresion con la añadidura de una nueva cantidad combinada de este ó de aquel modo, puede resultarnos una curva de otra especie. Entonces, si queremos determinar el valor de la superficie encerrada en esto círculo, podremos considerarla, no simplemente con respecto al radio, sino á las áreas encerradas entre las varias perpendiculares cuyos extremos determinan los puntos de la curva y que se llaman ordenadas: con lo cual resultará que el mismo valor del círculo se determinará bajo conceptos diferentes, no obstante de que ese valor es siempre idéntico: la transicion de unos conceptos á otros será la sucesion de las percepciones de identidad presentada bajo formas diferentes.

Consideremos ahora que el valor del círculo depende del radio, lo cual nos da C = funcion x (6). Ecuacion que nos lleva á concebir el círculo bajo la idea general de una funcion de su radio ó de x, y por consiguiente nos autoriza á someterle á todas las leyes á que una funcion está sujeta y nos conduce á las propiedades de las diferencias, de los límites, y de las relaciones de estos; con lo cual entramos en el cálculo infinitesimal cuyas expresiones nos presentan la identidad bajo una forma que nos recuerda una serie de conceptos de análisis detenida y profunda. Así, expresando la diferencial del círculo por dc; y su integral por S. dc; tendremos c = S. dc (7) ecuacion en que se expresan los mismos valores que en aquella otra, círculo = círculo, pero con la diferencia de que la (7) recuerda inmensos trabajos analíticos, es el resultado de la dilatada sucesion de conceptos del cálculo integral, del diferencial, de los límites de las diferencias de las funciones, de la aplicacion del álgebra á la geometría y de una muchedumbre de nociones geométricas elementales, reglas y combinaciones algebráicas y de todo cuanto ha sido menester para llegar al resultado. Entonces, cuando se integre la diferencial, y por integracion se llegue á sacar el valor del círculo, es claro que seria lo mas extravagante el afirmar que la ecuacion integral no es mas que la de círculo = círculo; pero no lo es el decir que en el fondo hay identidad, y que la diversidad de expresion á que hemos llegado es el fruto de una sucesion de percepciones de la misma identidad presentada bajo aspectos diferentes. Suponiendo que los conceptos por los cuales haya sido necesario pasar sean A B C D E M; la ley de su enlace científico podrá expresarse de esta manera: A = B, B = C, C = D, D = E, E = M; luego A = M.

[271.] Lo que acabo de explicar no puede comprenderse bien si no se recuerdan algunos caractéres de nuestra inteligencia, en los cuales se encuentra la razon de tamañas anomalías. Nuestro entendimiento tiene la debilidad de no poder percibir muchas cosas sino sucesivamente, y de que aun en las ideas mas claras, no ve lo que en ellas se contiene, sino con mucho trabajo. De esto resulta una necesidad á la cual corresponde con admirable armonía una facultad que la satisface: una necesidad de concebir bajo varias formas no solo distintas sino diferentes, aun las cosas mas simples; una facultad de descomponer un concepto en muchas partes, multiplicando en el órden de las ideas lo que en realidad es uno. Esta facultad de descomposicion seria inútil si al pasar el entendimiento por la sucesion de conceptos, no tuviese medio de enlazarlos y retenerlos, en cuyo caso iría perdiendo el fruto de sus tareas escapándosele de la mano tan pronto como lo acababa de coger. Afortunadamente, este medio le tiene en los signos escritos, hablados ó pensados; expresiones misteriosas que á veces designan no solo una idea, sino que son como el compendio de los trabajos de una larga vida y quizás de una dilatada serie de siglos. Al presentársenos el signo, no vemos ciertamente con entera claridad todo lo que por él se expresa, ni las razones de la legitimidad de la expresion; pero sabemos en confuso el significado que allí se encierra, sabemos que en caso necesario nos basta tomar el hilo de las percepciones por las cuales hemos pasado, volviendo así con paso retrógrado hasta los elementos mas simples de la ciencia. Al hacer los cálculos, el matemático mas eminente no ve con toda claridad lo que significan las expresiones que va empleando, sino en cuanto se refieren al objeto que le ocupa; pero está cierto que aquellas expresiones no le engañan, que las reglas por las cuales se guia son enteramente seguras; porque sabe que en otro tiempo las afianzó en inconcusas demostraciones. El desarrollo de una ciencia puede compararse á una serie de colunas en las cuales se han marcado las distancias de un camino; el ingeniero que ha hecho las operaciones se sirve de los guarismos de las colunas, sin necesidad de recordar las operaciones que le condujeron á marcar la cantidad que tiene á la vista; bástale saber que las operaciones fueron bien hechas y que el resultado de ellas se escribió bien.

[272.] La prueba de esta necesidad de descomposicion, á mas de tenerla ampliamente consignada en los ejemplos anteriores, se la encuentra en los elementos de toda enseñanza, donde se hace preciso explicar bajo una forma de demostracion proposiciones que nada mas dicen que las definiciones ó axiomas que se han asentado. Por ejemplo, en las obras elementales de geometría se encuentra este teorema: todos los diámetros de un círculo son iguales; y si se quiere que los principiantes le comprendan, es necesario dar la forma de demostracion á lo que no es ni puede ser mas que una explicacion, y casi un recuerdo de la idea del círculo. Cuando se traza la circunferencia se fija un punto en torno del cual se hace girar una línea que se llama

radio; pues bien, no siendo el diámetro otra cosa que el conjunto de los dos radios continuados en una misma línea, parece que debiera bastar la enunciacion del teorema para que se le viese evidentemente contenido en la idea del círculo y como una especie de repeticion del postulado en que se funda la construccion de la curva; sin embargo no sucede así, y es necesario explicar, haciendo como que se prueba, y mostrar el diámetro igual á dos radios, y recordar que estos son iguales, y á veces repetir que así se supone en la misma construccion; en una palabra, emplear una porcion de conceptos para convencer de una verdad que debiera ser conocida con la simple intuicion de uno solo, como sucede cuando las fuerzas geométricas del entendimiento han adquirido cierta robustez.

[273.] Ahora podrémos apreciar en su justo valor la opinion de Dugald-Steward en sus _Elementos de la filosofía del espíritu humano_, cuando dice: «es lícito dudar que aun esta ecuacion aritmética 2 x 2 = 4 pueda ser representada con exactitud por la fórmula A = A. Esta ecuacion es una proposicion que enuncia _la equivalencia de dos expresiones diferentes_, equivalencia cuyo descubrimiento puede ser de la mayor importancia en una infinidad de casos. La fórmula es una proposicion del todo insignificante y frivola que no puede en ningun caso recibir la menor aplicacion práctica; ¿qué pensaremos pues de esta proposicion A = A, si se la compara con la fórmula del binomio de Newton á la cual en tal caso representaria? sin duda cuando se la aplica á la ecuacion 2 x 2 = 4 (que por su extrema simplicidad y vulgaridad puede pasar por un axioma) la paradoja no presenta tan de bulto su monstruosidad; pero en este segundo caso parece del todo imposible que tenga ni aun significacion» (2. p. cap. 2. seccion 3. § 2.). Este filósofo no advierte que la pretendida monstruosidad nace de la errada interpretacion que él mismo da á la opinion de sus adversarios. Nadie ha pensado en negar la importancia de los descubrimientos en que se prueba la equivalencia de expresiones diferentes; nadie dudará de que la fórmula del binomio de Newton sea un gran progreso sobre la fórmula A = A; pero la cuestion no está aquí, está en ver si la fórmula del binomio de Newton es mas que la expresion de cosas idénticas, y si aun el mérito mismo de la expresion, es ó no el fruto de una serie de percepciones de identidad. Si la cuestion se presentase bajo el punto de vista de Dugald-Steward, seria hasta indigna de ser ventilada: en buena filosofía no puede disputarse sobre cosas no solo absurdas sino ridiculas.

CAPÍTULO XXVIII.

CONTINUACION.

[274.] Expliquemos ahora cómo la doctrina de la identidad se aplica en general á todos los raciocinios, versen ó no sobre objetos matemáticos; para esto examinaremos algunas de las formas dialécticas en las cuales está consignado el arte de raciocinar.

Todo A es B; M es A, luego M es B. En este silogismo encontramos en la mayor, la identidad de todo A con B, y en la menor la de M con A, de lo cual sacamos la de M con B. En las tres proposiciones hay afirmacion de identidad, y por consiguiente percepcion de ella: veamos lo que sucede en el enlace que constituye la fuerza del raciocinio.

¿Por qué digo que M es B? porque M es A, y todo A es B. M es uno de los A, que estaba expresado ya en las palabras: todo A; luego cuando digo M es A, no digo nada nuevo sobre lo que habia dicho por todo A; ¿qué diferencia hay pues? hay la diferencia de que en la expresion todo A, no hacia atencion á uno de sus contenidos M, del cual sin embargo afirmaba que era B, por lo mismo que decia todo A es B. Si en la expresion todo A hubiese visto distintamente á M, no hubiera sido necesario el silogismo, pues por lo mismo que decia todo A es B, hubiera entendido M es B.

Esta observacion es tan verdadera y exacta, que en tratándose de relaciones demasiado claras se suprime el silogismo y se le reemplaza por el entimema. El entimema es ciertamente la abreviacion del silogismo; pero en esta abreviacion debemos ver algo mas que un ahorro de palabras; hay un _ahorro de conceptos_, porque el entendimiento ve intuitivamente lo uno en lo otro sin necesidad de descomposicion. Es hombre, luego es racional; callamos la mayor y ni aun la pensamos, porque en la idea de hombre y en su aplicacion á un individuo, vemos intuitivamente la de racional, sin gradacion de ideas ni sucesion de conceptos.

Supongamos que se trata de demostrar que el perímetro de un polígono inscrito en un círculo es menor que la circunferencia, y que se hace el siguiente silogismo: todo conjunto de rectas inscritas en sus respectivas curvas es menor que el conjunto de las mismas curvas; es así que el perímetro del polígono es un conjunto de rectas, y la circunferencia un conjunto de arcos ó curvas; luego el perímetro inscrito os menor que la circunferencia. Pregunto ahora, si quien sepa que el conjunto de rectas es menor que el conjunto de curvas no verá con igual facilidad que el perímetro es menor que la circunferencia circunscrita, con tal que entienda perfectamente el significado de las palabras; es evidente que sí. ¿Para qué pues se necesita el recuerdo del principio general? ¿es para añadir nada al concepto particular? nó por cierto; porque nada puede haber mas claro que las siguientes proposiciones: el perímetro del polígono es un conjunto de rectas; la circunferencia es un conjunto de arcos ó curvas; lo que se hace pues con el principio general es llamar la atencion sobre una fase del concepto particular, para que con la reflexion se vea en este lo que

sin la reflexion no se veia. La certeza de la conclusion no depende del principio general; pues que si se hubiese pensado en las relaciones de mayoría y minoría, solo con respecto á las rectas del perímetro y á los arcos cuyo conjunto forma la circunferencia, se hubiera inferido lo mismo.

Con este ejemplo se confirma que el entimema no es una simple abreviacion de palabras, y se explica por qué le empleamos en los raciocinios que versan sobre materias familiares al entendimiento. Entonces, en uno cualquiera de los conceptos vemos lo que necesitamos para la consecuencia, y por esto tenemos bastante con una premisa, en la cual incluimos la otra, mas bien que no la sobreentendemos. El principiante dirá: el arco es mayor que la cuerda, porque la curva es mayor que la recta; pero cuando se haya familiarizado con las ideas geométricas dirá simplemente, el arco es mayor que la cuerda, viendo en la misma idea del arco la idea de curva, en la de cuerda la de recta, sin ninguna descomposicion. ¿Por ventura es verdad que el arco sea mayor que la cuerda porque toda curva es mayor que su recta? nó, de ninguna manera; si no existiese la idea abstracta de curva y la única curva pensada fuese la particular arco de círculo; si no existiese tampoco la idea abstracta de recta y la única recta pensada fuese la cuerda, seria verdad como ahora que el arco es mayor que la cuerda.

[275.] En tratándose de las relaciones _necesarias_ de los objetos, los principios generales, los términos medios, y cuantos recursos nos ofrece la dialéctica para auxiliar el raciocinio, no son mas en el fondo que invenciones del arte para inducirnos á reflexionar sobre el concepto de la cosa, haciéndonos ver en él lo que antes no veíamos. De esto se sigue que todos los juicios sobre los objetos necesarios, son en cierto modo analíticos; equivocándose Kant cuando afirma que los hay sintéticos prescindiendo de la experiencia. Si esta no existe, no tenemos ningun dato de la cosa, solo poseemos su concepto; de lo extraño á este nada podemos saber. No quiero decir que todas las proposiciones expresen tal relacion del predicado al sujeto, que el concepto de este sea suficiente para que descubramos aquel; pero sí que la razon de la insuficiencia está en que el concepto es incompleto ó en sí ó con respecto á nuestra comprension; y que suponiéndole completo en sí mismo y la debida capacidad en nuestro entendimiento para comprender todo lo que él nos dice, encontraríamos en el mismo todo lo que puede formar materia científica.

[276.] Un ejemplo geométrico aclarará mis ideas. El triángulo tiene muchas propiedades cuya explicacion, demostracion y aplicaciones ocupan largas páginas en los libros de geometría. En el concepto del triángulo entran el de rectas y el de los ángulos que estas forman: pregunto ahora ¿en todas las explicaciones y demostraciones de las propiedades de los triángulos en general, ¿se sale jamás de las ideas

de ángulo y de recta? nó, jamás, ni se sale, ni se puede salir; de lo contrario flaquearia cuanto se dijese fundado en nuevos elementos que se hubiesen introducido en el concepto. Estos elementos serian ajenos al triángulo, y por consiguiente le quitarían su naturaleza. En las relaciones necesarias no cabe mas ni menos, ni añadiduras, ni sustracciones de ninguna clase: lo que es es, y nada mas. Cuando se pasa del triángulo en general á sus varias especies, como equilátero, isósceles, rectángulo, oblicuángulo etc. etc., es de notar que la demostracion se atiene rigurosamente á lo contenido en el concepto general modificado con la propiedad determinante de la especie, es decir, á la igualdad de los tres lados, ó de dos, ó á la desigualdad de todos, ó á la suposicion de un ángulo recto etc. etc.

[277.] En la aplicacion del álgebra á la geometría, se ve con mas claridad lo que estoy explicando. Una curva se expresa por una fórmula que contiene el concepto de la misma curva; es decir, su esencia. Para demostrar todas las propiedades de la curva, el geómetra no necesita salir de la fórmula; en todas las cuestiones que se suscitan lleva la fórmula en la mano como la piedra de toque, y en la misma encuentra todo cuanto ha menester. Es verdad que traza triángulos ú otras figuras dentro de la misma curva, que de la misma tira rectas á puntos fuera de ella, pero jamás sale del concepto expresado en la fórmula; lo que hace es descomponerle y descubrir en él cosas que antes no habia descubierto.

En esta ecuacion $z^2 = e^2/E^2 (2 Ex - x^3)$ se encuentra la expresion de las relaciones constitutivas de la elipse, expresando E el semieje mayor, e el semieje menor, z las ordenadas, y x las abscisas. Con esta ecuacion desenvuelta y transformada de varias maneras, se determinan las propiedades de la curva; ¿y cómo? haciendo ver con la ayuda de las construcciones, que la nueva propiedad está contenida en el concepto mismo, y que basta analizarle para encontrarla en él.

Si suponemos un entendimiento que concibe la esencia de la curva, con inmediata intuicion de la ley que preside á la inflexion de los puntos, sin necesidad de referirla á ninguna línea, ó bien bastándole un eje en vez de necesitar dos, ó de algun otro modo que nosotros no podemos ni siquiera imaginar, resultará que no habrá menester dar los rodeos que nosotros para demostrar las propiedades de la curva, pues las verá claramente pensadas en el mismo concepto de ella. Esta suposicion no es arbitraria: hasta cierto punto la vemos realizada todos los dias, aunque en escala menor; un geómetra vulgar tiene el concepto de una curva como lo tenia Pascal: en este mismo concepto el geómetra vulgar ve las propiedades de la misma con largo trabajo, y limitándose á las comunes; Pascal veia las mas recónditas poco menos que de una ojeada. Kant, por no haberse hecho cargo de esta doctrina, no puede dar solucion al problema filosófico de los juicios sintéticos puros: profundizando mas la materia hubiera visto que hablando en rigor, no hay tales juicios, y en vez de cansarse por resolver el

problema se hubiera abstenido de suscitarle (XXVI).

CAPÍTULO XXIX.

SI HAY VERDADEROS JUICIOS SINTÉTICOS _à priori_, EN EL SENTIDO DE KANT.

[278.] La mucha importancia que da el filósofo aleman á su imaginado descubrimiento exige que le examinemos con detencion. Júzguese de esta importancia por lo que él mismo dice: «si algun antiguo hubiese tenido la idea de solo proponer la presente cuestion, ella hubiera sido una barrera poderosa contra todos los sistemas de la razon pura hasta nuestros dias, y habria ahorrado muchas tentativas infructuosas que se han emprendido _ciegamente sin saber de qué se trataba._» (Crítica de la razon pura. Introduccion). El pasaje no es nada modesto, y excita naturalmente la curiosidad de saber en qué consiste un problema cuyo solo planteo habria sido bastante á evitar los extravíos de la razon pura.

Hé aquí sus palabras: «en los juicios sintéticos á mas del concepto del sujeto debo tener alguna otra cosa (x) sobre la cual el entendimiento se apoye para reconocer que un predicado no contenido en este concepto, no obstante le pertenece.

»Tocante á los juicios empíricos ó de experiencia, no hay ninguna dificultad; porque esta x es la experiencia completa del objeto que conozco por un concepto _a_, el cual no forma mas que una parte de esta experiencia. En efecto: aunque yo no comprenda en el concepto de cuerpo en general el predicado pesadez, este concepto indica no obstante una parte total de la experiencia; puedo por consiguiente añadirle otra parte de la misma experiencia como perteneciente al primer concepto. De antemano puedo reconocer analíticamente el concepto de cuerpo por los caractéres de extension, impenetrabilidad, figura etc., caractéres concebidos todos en este concepto. Pero si extiendo mi conocimiento volviendo la atencion del lado de la experiencia de donde he sacado este concepto; entonces hallo siempre la pesadez unida á los caractéres precedentes. Esta x que está fuera del concepto _a_ y que es el fundamento de la posibilidad de la síntesis del predicado pesadez, con el concepto _a_, pertenece pues á la experiencia.

»Pero en los juicios sintéticos _à priori_, este medio falla absolutamente. Si debo salir del concepto _a_ para conocer otro concepto _b_ como unido con aquel, ¿dónde me apoyaré y cómo será posible la síntesis, cuando no me es dable volverme hácia el campo de la experiencia?

»Hay pues aquí un cierto misterio, cuya explicacion puede solo asegurar el progreso en el campo ilimitado del conocimiento intelectual puro» (ibid.).

[279.] La razon de esta síntesis, la encontramos en la facultad de nuestro entendimiento para formar conceptos totales, en los que descubra la _relacion_ de los parciales que los componen; y la legitimidad de la misma síntesis, se funda en los principios en que estriba el criterio de la evidencia.

La síntesis de que se habla en las escuelas, consiste en la reunion de conceptos, y no se opone á que se tengan por analíticos los conceptos totales, de cuya descomposicion resulta el conocimiento de las relaciones de los parciales.

Si Kant se hubiese ceñido á los juicios de experiencia, no habria inconveniente en su doctrina; pero extendiéndola al órden intelectual puro, ó es inadmisible, o cuando menos está expresada con poca exactitud.

[280.] Afirma Kant que los juicios matemáticos son todos sintéticos, y que esta verdad que en su juicio es «ciertamente incontestable y muy importante por sus consecuencias, parece haber escapado hasta aquí á la sagacidad de los analistas de la razon humana, haciendo muy contrarias sus conjeturas;» yo creo que lo que falta aquí no es la sagacidad de los analistas, sino la de su Aristarco. Lo demostraré.

«Tal vez se podria creer á primera vista que la proposicion 7 + 5 = 12, es una proposicion puramente analítica que resulta de la idea de siete mas cinco, segun el principio de contradiccion; pero bien mirado se encuentra que el concepto de la suma de siete y de cinco, no contiene otra cosa que la reunion de dos números en uno solo, lo que de ningun modo trae consigo el pensamiento de lo que es este número único compuesto de los otros dos.»

Si se dijese que quien oye siete mas cinco, no siempre piensa doce, porque no ve bastante bien que un concepto es el otro, aunque bajo diferente forma, se diria verdad; pero no lo es que por esta razon el concepto no sea puramente analítico. La simple explicacion de ambos es bastante á manifestar su identidad.

Para que se comprenda mejor, tomemos la inversa 12 = 7 + 5. Es evidente que quien no sepa que 7 + 5 = 12, tampoco sabrá que 12 = 7 + 5; y pregunto ahora, examinando el concepto 12, ¿no veo contenido en él el 7 + 5? es cierto: luego el concepto de 12 se identifica con el de 7 + 5; luego asi como de que oyendo 12 no siempre se piensa 7 + 5 no se puede inferir que el concepto de 12 no contenga el 7 + 5,

tampoco de que quien oiga el 7 + 5 no siempre comprenda 12, no se puede deducir que el primer concepto no incluya el segundo.

La causa de la equivocacion está en que dos conceptos idénticos están presentados al entendimiento bajo diferente forma; y hasta que quitándoles la forma se ve el fondo, no se descubre la identidad. No hay propiamente _raciocinio_ sino _explicacion._

Lo que añade Kant sobre la necesidad de apelar en este caso á una intuicion, con respecto á uno de los dos números, añadiendo al siete el cinco expresado sucesivamente por los dedos de la mano, es sobre manera fútil. 1.º Añádase como se quiera el cinco, nunca será mas que el cinco añadido, y por tanto nada dará ni quitará á 7 + 5. 2.º La sucesiva adicion por _los dedos_ equivale á decir 1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 5. Lo que trasforma la espresion 7 + 5 = 12, en esta otra 7 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 = 12; es asi que la misma relacion tiene el concepto 1 + 1 + 1 + 1 + 1 con 5, que 7 + 5 con 12; luego si de estos el uno no está contenido en el otro, tampoco lo estarán los de Kant. Se replicará que Kant no habla de identidad sino de intuicion; pero esta intuicion no es la sensacion, sino la idea; si es la idea, es el concepto explicado, nada mas. 3.º Este método de intuicion vemos que no es necesario ni aun para los niños. 4.º Dicho método es imposible en los números grandes.

[281.] Añade Kant que esta proposicion: «entre dos puntos, la línea recta es la mas corta» no es puramente analítica, porque en la idea de _recta_ no entra la de _mas corta_. Prescindiré de que hay autores que demuestran ó pretenden demostrar esta proposicion; y me ceñiré únicamente á la razon de Kant. Este autor olvida que no se trata de la recta sola, sino de la recta _comparada_. En la recta sola, no entra ni puede entrar lo de _mas_, ni de _menos_, pues esto supone comparacion; pero desde el momento en que se comparan la recta y la curva, con respecto á la _longitud_, en el concepto de la curva, se ve el exceso sobre la recta. La proposicion pues resulta de la simple comparacion de dos conceptos puramente analíticos, con un tercero que es _longitud_.

[282.] Sí la razon de Kant fuese de algun valor, se inferiria que ni aun el juicio «el todo es mayor que su parte» es analítico; porque en la idea de _todo_, no entra la de _mayor_, hasta que se la compara con la de _parte_. Tampoco seria juicio analítico este: 4 es mayor que 3; porque en el concepto de 4, no entra la idea de mayor, hasta que se le compara con el de 3.

El axioma: cosas iguales á una tercera son iguales entre si, tampoco seria juicio analítico: porque en el concepto de _cosas iguales á una tercera_, tampoco entra la igualdad entre sí, hasta que se reflexiona que la igualdad del medio implica la de los extremos.

Esa _x_ de que nos habla Kant, se encontraría en casi todos los juicios, si no pudiésemos formar conceptos totales en que se envolviese la comparacion de los parciales: en cuyo caso no tendríamos mas juicios analíticos que los puramente idénticos, ó los comprendidos directamente en esta fórmula A es A.

[283.] La comparacion de dos conceptos con un tercero no quita al resultado el carácter de juicio analítico, así como el que un predicado no pueda verse desde luego en la idea del sujeto sin el auxilio de dicha comparacion. Esta la necesitamos muchas veces, porque pensamos solo muy confusamente lo que se halla en el concepto que ya tenemos, y hasta sucede que no lo pensemos de ningun modo. A cada paso estamos viendo que una persona dice una cosa y sin notarlo se contradice luego, por no advertir que lo que añade se opone á lo mismo que habia dicho. Son comunes en la conversacion las siguientes réplicas: ¿no ve V. que supone lo contrario de lo que ahora dice? ¿no ve V. que en las mismas condiciones antes asentadas, se implica lo contrario de lo que ahora establece?

[284.] En un concepto no solo se incluye lo que expresamente se piensa en él, sino todo lo que se puede pensar. Si descomponiéndole encontramos en el mismo cosas nuevas, no se puede decir que las añadimos, sino que las descubrimos: no hay entonces síntesis, sino análisis; de lo contrario seria preciso inferir que no hay ningun concepto analítico ó que solo lo son los puramente idénticos. Excepto este último caso cuya fórmula general es, A es A, siempre hay en el predicado algo mas de lo pensado en el sujeto, si nó en cuanto á la sustancia, al menos en cuanto al modo. El círculo es una curva: esta es sin duda una proposicion analítica de las mas sencillas que imaginarse pueden; y no obstante, el predicado expresa la razon general de curva, que en el sujeto puede estar envuelta de un modo confuso con relacion á una especie particular de las curvas. Siguiendo una gradacion en las proposiciones geométricas se podria notar que no hay mas que lo dicho en la proposicion anterior, sino la mayor ó menor dificultad de descomponer el concepto y ver en él lo que antes no se veia.

Si digo: el círculo es una seccion cónica; el predicado no está pensado en el sujeto por quien no sepa lo que significan los términos ó no haya reflexionado sobre su verdadero sentido. Al concepto del círculo nada le añado, solo le descubro una propiedad que antes no conocia, y este descubrimiento nace de su comparacion con el cono. ¿Hay aquí síntesis? nó, de ningun modo; lo que hay es análisis comparado de los dos conceptos; círculo y cono.

[285.] Como esta doctrina destruye por su base el sistema de Kant en

este punto, voy á desenvolverla y darle mas sólido fundamento.

Para que haya síntesis propiamente dicha, es menester que se una al concepto una cosa que de ningun modo le pertenece, como se ve en el ejemplo aducido por el mismo Kant. La figurabilidad se encuentra en el concepto del cuerpo; pero la pesadez es una idea totalmente extraña, y que solo podemos unir al concepto del cuerpo porque así nos lo atestigua la experiencia. Solo con esta añadidura se verifica propiamente la síntesis; pero nó con la union de ideas que nazcan del mismo concepto de la cosa, aunque para fecundarle se necesite la comparacion. Los conceptos no son enteramente absolutos; contienen relaciones, y el descubrimiento de estas no es una síntesis sino un análisis mas completa. Si se replica que en tal caso hay algo mas que el concepto primitivo, observaré que esto se verifica en todos los que no son puramente idénticos. Además que con la comparacion se forma un concepto total nuevo, resultante de los conceptos primitivos; en cuyo caso las propiedades de las relaciones son vistas nó por síntesis sino por el análisis del concepto total.

Segun Kant, la verdadera síntesis necesita reunion de cosas extrañas entre sí, y tan extrañas, que el lazo que las une es una especie de misterio, una _x_ cuya determinacion es un gran problema filosófico. Si esta _x_ se encuentra en la relacion esencial de los conceptos parciales que entran en el concepto total, se ha resuelto el problema por la simple análisis; ó para hablar con mas exactitud, se ha manifestado que el problema no existia pues la _x_ era una cantidad conocida.

Yo no sé que pueda haber juicio mas analítico que aquel en el cual vemos las partes en el todo: pues este no es mas que las mismas partes reunidas. Si digo; uno y uno son dos, ó bien dos es igual á uno mas uno, no puede negarse que tengo un concepto total dos, en cuya descomposicion hallo uno mas uno: si esto no es analítico, es decir, si aquí el predicado no está contenido en la idea del sujeto, no se alcanza cuándo podrá estarlo. Pues bien, aquí mismo hay diferentes conceptos, uno mas uno, se los reune y de ellos se forma el concepto total. Aunque sencillísima, la relacion existe; y el que sea mas ó menos sencilla ó complicada y que por consiguiente sea vista con mas ó menos facilidad, no altera el carácter de los juicios convirtiéndolos de analíticos en sintéticos.

[286.] Completemos esta explicacion con un ejemplo de geometría elemental. Si se dice un paralelógramo oblicuángulo es igual en superficie á un rectángulo de la misma base y altura, tenemos: 1.º Que en la idea de paralelógramo oblicuángulo no vemos la de igualdad con el rectángulo. Ni tampoco la podemos ver, porque la relacion no existe cuando no hay otro extremo al cual se refiera. En la idea de paralelógramo no entra la de rectángulo, y por consiguiente no puede entrar la de igualdad. 2.° La relacion nace de la comparacion del

oblicuángulo con el rectángulo, y por consiguiente se la ha de encontrar en un concepto total en que entren los dos. Entonces no puede decirse que al concepto del oblicuángulo le añadamos algo que no le pertenezca, sino que por el contrario esta igualdad la vemos surgir del concepto del oblicuángulo y del rectángulo como conceptos parciales del total en que los dos se combinan. El análisis de este concepto total, nos lleva á descubrir la relacion buscada; siendo de notar, que cuando la simple reunion de los conceptos comparados no basta, nos valemos de otro que comprenda á los mismos y alguno mas; y del concepto del nuevo debidamente analizado, sacamos la relacion de las dos partes comparadas.

[287.] Precisamente en la construccion geométrica que suele hacerse para demostrar el teorema que me sirve de ejemplo, puede sensibilizarse por decirlo así lo que acabo de explicar con respecto á los conceptos totales que contienen otros á mas de los comparados. Confundidas las bases del paralelógramo rectángulo y oblicuángulo, se ve desde luego una parte que les es comun, y es el triángulo formado por la base, una parte de un lado del oblicuángulo y otra de uno del rectángulo; para esto no se necesita ni síntesis ni análisis, pues hay perfecta coincidencia, lo que en geometría equivale á identidad. La dificultad está en las dos partes restantes, es decir, en los trapecios á que se reducen los dos paralelógramos quitado el triángulo comun. La simple intuicion de las figuras nada dice con respecto á la equivalencia de las dos superficies: solo se ve que los dos lados del oblicuángulo van extendiéndose, encerrando menor distancia á proporcion que el ángulo va siendo mas oblicuo, hallándose estas dos condiciones de longitud de lados y disminucion de distancias entre dos límites, de los cuales el uno es lo infinito y el otro el rectángulo. Se puede demostrar la relacion de la equivalencia de las superficies, prolongando la paralela opuesta á la base, y formando así un cuadrilátero del cual son partes los trapecios; para descubrir la igualdad de estos trapecios basta descomponer el cuadrilátero atendiendo á la igualdad de dos triángulos formados respectivamente cada uno por uno de los trapecios y un triángulo comun. ¿Añado con esto nada al concepto de cada trapecio? nó; solo le comparo. Esta comparacion no la he podido hacer directamente, y por esto los he incluido en un concepto total cuya simple análisis me ha bastado para descubrir la relacion que buscaba. Esta relacion no se la da el concepto, solo la manifiesta; por manera que si el concepto de las dos figuras comparadas fuese mas perfecto, de suerte que viésemos intuitivamente la relacion que existe entre el aumento de los lados y el decremento de la distancia de los mismos, veríamos que hay aquí una ley constante que suple de una parte lo que se pierde por otra; y por consiguiente en el mismo concepto del oblicuángulo descubriríamos la razon fundamental de la igualdad, es decir la no alteracion del valor de la superficie por la mayor ó menor oblicuidad de los ángulos, teniendo así lo que despues sacamos por la expresada comparacion y que generalizamos refiriéndonos á dos valores lineales constantes: base y

altura. Lo mismo nos sucederia con respecto á la equivalencia de todas las cantidades variables expresadas de diferente modo, si sus conceptos pudiésemos reducirlos á fórmulas tan claras y sencillas como las de las funciones aparentes, por ejemplo n s/m s, donde sea cual fuere el valor de la variable resulta siempre el mismo el valor de la expresion, el cual es constante, á saber n/m.

[288.] No se crea que estas investigaciones sean inútiles: en la cuestion presente como en muchas otras, sucede que de un problema filosófico, al parecer meramente especulativo, están pendientes verdades importantísimas. Así en el caso que nos ocupa, notaremos que Kant explica el principio de causalidad de una manera inexacta, y que segun como se interpreten sus palabras debe llamarse completamente falsa; y quizás la raíz de su equivocacion está en que considera el principio de causalidad como sintético, aunque _á priori_, cuando en realidad debe ser tenido por analítico, como demostraré al tratar de la idea de causa.

Considerando de la mayor importancia el tener ideas claras y distintas en la presente materia, voy á resumir en pocas palabras la doctrina expuesta sobre la evidencia inmediata y la mediata.

[289.] Hay evidencia inmediata cuando por el concepto del sujeto vemos la conveniencia ó repugnancia del predicado, sin necesitar otro medio que la simple reflexion sobre el significado de las palabras. A los juicios de esta clase, se los llama con propiedad analíticos, porque basta descomponer el concepto del sujeto para encontrar en él la conveniencia ó repugnancia del predicado.

Hay evidencia mediata cuando por el simple concepto del sujeto, no vemos desde luego la conveniencia ó repugnancia del predicado; por lo cual necesitamos apelar á un medio que nos la manifieste.

[290.] Surge aqui la cuestion de si los juicios de evidencia mediata pueden llamarse analíticos. Claro es que si por analíticos se entienden solamente aquellos en los cuales basta entender el significado de los términos para ver la conveniencia ó repugnancia del predicado, no pueden llamarse tales los de evidencia mediata. Pero si entendemos por juicio analítico aquel en que basta _descomponer_ un concepto para encontrar en él la conveniencia ó repugnancia del predicado, hallaremos que los juicios de evidencia mediata pertenecen tambien á dicha clase, y que el medio empleado no es mas que la formacion de un concepto total en que se hacen entrar los parciales cuya relacion se quiere descubrir. En la _reunion_ de estos conceptos parciales hay síntesis, es verdad, pero no la hay en el _descubrimiento_ de sus relaciones, pues este se hace por análisis.

El que se hayan tenido que reunir varios conceptos para formar un juicio, no destruye su carácter de analítico, pues de otro modo seria menester decir que no hay ningun juicio analítico. Si se afirma: el hombre es racional; en el concepto de hombre entran dos, animal y racional, lo que no quita que el juicio sea analítico. Este carácter consiste en que como lo dice su mismo nombre, baste la descomposicion de un concepto para encontrar en él ciertos predicados, y prescinde del modo con que se ha formado el concepto que se descompone y de si se han hecho entrar en él dos ó mas conceptos.

[291.] De esta doctrina resulta con claridad en qué consiste la evidencia mediata. El predicado está tambien contenido en la idea del sujeto, pero la limitacion de nuestra inteligencia hace que ó estas ideas sean incompletas, o no las veamos en toda su extension, ó no distingamos bien lo que en las mismas pensamos ya de un modo confuso; y de aquí dimana el que no sea suficiente entender el significado de las palabras para ver desde luego contenido el predicado en la idea del sujeto. Además, los objetos, aun los puramente ideales, se nos presentan como dispersos; de aquí es que no conociendo el conjunto, vamos pasando sucesivamente de unos á otros, descubriendo las relaciones que tienen entre sí, á medida que los vamos aproximando.

[292.] De lo dicho se infiere que en el órden puramente ideal todos los juicios son analíticos, pues todo conocimiento de este órden se hace con la intuicion de lo que hay en un concepto mas ó menos complicado, y que no hay mas síntesis que la necesaria para aproximar los objetos reuniendo sus conceptos en uno total que nos sirva para el descubrimiento de la relacion de los parciales.

[293.] La x pues de que nos habla Kant, y cuyo despejo es uno de los problemas mas importantes de la filosofía, no será mas que la facultad del entendimiento para reunir en un concepto total conceptos de cosas diferentes y descubrir en aquel las relaciones que estos tienen entre sí. Esta facultad no es un descubrimiento nuevo; pues que con este ó aquel nombre, la han reconocido todas las escuelas. Nadie ha disputado al entendimiento la facultad de comparar; y la comparacion es una operacion por la cual el entendimiento se pone á la vista dos ó mas conceptos para conocer las relaciones que tienen entre sí. En este acto se forma un concepto total del cual los comparados son una parte; así como hemos visto que en las construcciones geométricas para averiguar la relacion de varias figuras, se construye una que las comprenda todas y que sea como el campo en el cual se haga la comparacion.

Basta por ahora lo dicho sobre los juicios analíticos y sintéticos, pues que no proponiéndome tratarlos sino en general, y en cuanto tienen relacion con la certeza, no descenderé á pormenores haciendo

aplicacion á varias ideas, cuyo análisis corresponde á otros lugares de esta obra.

CAPÍTULO XXX.

CRITERIO DE VICO.

[294.] Con las cuestiones de los capítulos anteriores relativas á la evidencia inmediata y á la mediata, está enlazada la doctrina de Vico sobre el criterio de la verdad. Cree este filósofo que dicho criterio consiste en haber hecho la verdad conocida; que nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando se verifica dicha circunstancia; y que van perdiendo de su certeza á proporcion que el entendimiento pierde su carácter de causa con respecto á los objetos. Dios, causa de todo, lo conoce perfectamente todo; la criatura, de causalidad muy limitada, conoce tambien con mucha limitacion; y si en alguna esfera puede asemejarse á lo infinito, es en ese mundo ideal que ella propia se construye, y que puede extender á su voluntad, sin que sea dable señalarle un linde que no pueda todavía retirar.

Dejemos hablar al mismo autor. «Los términos _verum et factum_, lo verdadero y lo hecho, se ponen el uno por el otro entre los latinos, o como dice la escuela, se convierten. Para los latinos _intelligere_, comprender, es lo mismo que leer con claridad y conocer con evidencia. Llamaban _cogitare_ lo que en italiano se dice _pensare e andar raccogliendo_; _ratio_, razon, designaba entre ellos una coleccion de elementos numéricos, y ese don que distingue al hombre de los brutos y constituye su superioridad. Llamaban ordinariamente al hombre un animal partícipe de la razon (_rationis particeps_) y que por tanto no la posee absolutamente. Así como las palabras son los signos de las ideas, las ideas son los signos y representaciones de las cosas. Así como leer _legere_, es reunir los elementos de la escritura de los cuales se forman las palabras, la inteligencia, _intelligere_, consiste en reunir todos los elementos de una cosa, de lo que resulta la idea perfecta. Por donde podemos conjeturar que los antiguos italianos admitian la doctrina siguiente sobre lo verdadero: lo verdadero es lo hecho mismo; y por consiguiente Dios es la verdad primera porque es el primer hacedor (_factor_), la verdad infinita porque ha hecho todas las cosas, la verdad absoluta, pues que representa todos los elementos de las cosas tanto internos como externos, porque los contiene. Saber es reunir los elementos de las cosas; de donde se sigue que el pensamiento (_cogitatio_) es propio del espíritu humano, y la inteligencia lo es del espíritu divino: porque Dios reune todos los elementos de las cosas internos y externos á causa de que los contiene, y él propio es quien los dispone; mientras el espíritu humano limitado como es, y fuera de todo lo que

no es él mismo, puede aproximar los puntos extremos mas nó reunirlo todo; de manera que puede pensar sobre las cosas, pero no comprenderlas; y hé aquí por qué participa de la razon, mas no la posee. Para aclarar estas ideas con una comparacion: lo verdadero divino es una imágen sólida de las cosas, como una figura plástica; lo verdadero humano es una imágen plana sin profundidad, como una pintura. Así como lo verdadero divino lo es, porque Dios en el acto mismo de su conocimiento dispone y produce, lo verdadero humano es para las cosas en que el hombre dispone y crea de una manera semejante. La ciencia es el conocimiento del modo con que la cosa se hace; conocimiento en el cual el espíritu mismo hace el objeto, pues que recompone sus elementos. El objeto es un sólido para Dios que comprende todas las cosas; una superficie para el hombre que no comprende sino lo exterior. Establecidos estos puntos para ponerlos mas fácilmente en armonía con nuestra religion, conviene saber, que los antiguos filósofos de Italia identificaban lo verdadero con lo hecho, porque creian el mundo eterno: asi los filósofos paganos adoraron un Dios que obraba siempre _ad extra_, cosa desechada por nuestra teología. Por cuyo motivo en nuestra religion, en la cual profesamos que el mundo ha sido criado de la nada en el tiempo, es necesario establecer una distincion, identificando lo verdadero criado con lo hecho, y lo verdadero increado con el _engendrado_ (genito). Así la Sagrada Escritura con una elegancia verdaderamente divina, llama Verbo à la sabiduría de Dios que contiene en sí las ideas de todas las cosas y los elementos de las ideas mismas. En este Verbo, lo verdadero es la comprension misma de todos los elementos de este universo, la cual podria formar infinitos mundos. De estos elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina, se forma el Verbo real absoluto, conocido desde toda la eternidad por el Padre y engendrado por él, tambien desde toda la eternidad.» (De la antigua sabiduría de la Italia, lib. 1. cap. 1).

[295.] De estos principios saca Vico consecuencias muy trascendentales, entre ellas la de explicar la causa de la division de nuestra ciencia en muchos ramos, y de los diferentes grados de certeza con que se distinguen. Las matemáticas son las mas ciertas porque son una especie de creacion del entendimiento, el que partiendo de la unidad y de un punto, se construye un mundo de formas y de números, prolongando las líneas y multiplicando la unidad, hasta lo infinito. Así conoce lo que él mismo produce, resultando que los mismos teoremas tenidos vulgarmente como objetos de pura contemplacion, han menester accion como los problemas. La mecánica ya es menos cierta que la geometría y la aritmética, porque considera el movimiento realizado en las máquinas; y la física lo es todavía menos, porque no considera como la mecánica el movimiento externo de las circunferencias sino el movimiento interno de los centros. En las ciencias del órden moral hay todavía menos certeza, porque no se ocupan de los movimientos de los cuerpos, los cuales dimanan de un orígen cierto y constante que es la naturaleza, sino de los movimientos de las almas que se realizan á

grandes profundidades y con frecuencia nacen del capricho.

«La ciencia humana, dice, ha nacido de un defecto del espíritu humano, que en su extrema limitacion está fuera de todas las cosas, no contiene nada de lo que quiere conocer, y por consiguiente no puede hacer la verdad á la cual aspira. Las ciencias mas ciertas son las que expian el vicio de su orígen, y se asimilan como creacion á la ciencia divina, es decir, aquellas en que lo verdadero y lo hecho son mutuamente convertibles.

«De lo que precede se puede inferir que el criterio de lo verdadero y la regla para reconocerlo, es el _haberlo hecho_; por consiguiente la idea clara y distinta que tenemos de nuestro espíritu, no es un criterio de lo verdadero, y no es ni aun un criterio de nuestro espíritu; porque el alma conociéndose, no se hace á sí misma; y pues que no se hace, no sabe la manera con que se conoce. Como la ciencia humana tiene por base la abstraccion, las ciencias son tanto menos ciertas cuanto mas se acercan á la materia corporal................
....

«Para decirlo en una palabra, lo verdadero es convertible con lo bueno, si lo que es conocido como verdadero tiene su ser del espíritu que lo conoce, imitando la ciencia humana á la divina por la cual Dios conociendo lo verdadero lo engendra _en lo interior_ en la eternidad, y lo hace _en lo exterior_ en el tiempo. En cuanto al criterio de verdad es para Dios el comunicar la bondad á los objetos de su pensamiento (vidit Deus quod essent bona): y para los hombres el haber _hecho lo verdadero que conocen_.» (Ibidem § 1).

[296.] No puede negarse que el sistema de Vico revela un pensador profundo que ha meditado detenidamente sobre los problemas de la inteligencia. La línea divisoria en cuanto á la certeza de las ciencias es sobre manera interesante. A primera vista nada mas especioso que la diferencia señalada entre las ciencias matemáticas y las naturales y morales. Las matemáticas son absolutamente ciertas porque son obra del entendimiento, son como el entendimiento las ve, porque él mismo las construye; al contrario, las naturales y morales versan sobre objetos independientes de la razon, que tienen por sí mismos una existencia propia, y de aquí es que el entendimiento conoce poco de ellos; y en esto se engaña con tanta mas facilidad cuanto mas penetra en la esfera donde su construccion no alcanza. He llamado especioso á este sistema porque examinado á fondo se le encuentra destituido de cimiento sólido; al paso que he reconocido en su autor un pensamiento profundo, porque efectivamente lo hay en considerar las ciencias bajo el punto de vista que él las considera.

[297.] La inteligencia solo conoce lo que hace. Esta proposicion que resume todo el sistema de Vico, no puede afianzarse en nada; y el

filósofo napolitano se encontraría detenido en sus primeros pasos con solo pedirle la prueba de lo que afirma. ¿Por qué la inteligencia solo conoce lo que hace? ¿Por qué el problema de la representacion no ha de tener solucion posible sino en la causalidad? Creo haber demostrado que á mas de este orígen se encuentra otro en la identidad, y tambien en la idealidad enlazado del modo debido con la causalidad.

[298.] Entender no es causar: puede haber, y la hay en efecto, una inteligencia productora; pero en general el acto de entender y el de causar ofrecen ideas distintas. La inteligencia supone una actividad, porque sin ésta no se concibe aquella vida íntima que distingue al ser inteligente: pero esta actividad no es productora de los objetos conocidos, se ejerce de un modo inmanente sobre estos objetos, presupuestos ya en union con la inteligencia, mediata ó inmediatamente.

[299.] Si la inteligencia estuviese condenada á no conocer sino lo que ella misma hace, no es fácil concebir cómo el acto de entender pudiera comenzar; colocándonos en el momento inicial, no sabremos cómo explicar el desarrollo de esta actividad: porque si no puede entender sino lo que ella hace, ¿qué entenderá en el primer momento cuando aun no ha hecho nada? En el sistema que nos ocupa, no hay otro objeto para la inteligencia que el que ella misma se produce; por otra parte entender sin objeto entendido es una contradiccion; así, en el momento inicial, no habiendo nada producido, no puede haber nada entendido; y por consiguiente la inteligencia es inexplicable. No cabe suponer que la actividad se despliega ciegamente; no hay nada ciego cuando se trata de representacion, y la actividad productiva se refiere esencialmente á cosas representadas en cuanto representadas. El que estas sean producidas en lo exterior con existencia distinta de la representacion intelectual, es indiferente para el problema de la inteligencia. Así, como explica el mismo Vico, la razon humana conoce lo que ella construye en un mundo puramente ideal, y Dios conoce al Verbo que engendra, no obstante de que este Verbo no está fuera de la esencia divina sino identificado con ella.

[300.] No se contenta el filósofo napolitano con aplicar su sistema á la razon humana; lo generaliza á todas las inteligencias, inclusa la divina; bien que procurando con loable religiosidad, conciliar sus doctrinas ideológicas con los dogmas del cristianismo. Y en verdad que los problemas de la inteligencia no pueden resolverse cumplidamente sino encumbrándose á tanta altura. Para conocer al entendimiento humano, no basta seguir los pasos de la humana razon; es necesario proponerse además el problema general de la inteligencia misma, ora se limite como la nuestra á flacas vislumbres, ora se dilate por las regiones de la infinidad en un piélago de luz. Las sublimes palabras con que san Juan comienza su Evangelio, encierran, á mas de la verdad

augusta enseñada por la inspiracion divina, doctrinas trascendentales que aun miradas bajo un punto de vista meramente filosófico, son de una importancia mayor de la que encontrarse pudiera en las palabras de ningun hombre.

Al identificar lo verdadero con lo hecho, advierte Vico que segun el dogma de nuestra religion, es necesario distinguir entre lo creado y lo increado. A lo primero se le debe llamar hecho, á lo segundo engendrado. Pondera la elegancia divina con que la Escritura santa llama Verbo á la Sabiduría de Dios, en la cual se contienen las ideas de todas las cosas, y los elementos de las ideas mismas; sin embargo, las palabras de Vico son muy inexactas, cuando al explicar la concepcion de dicho Verbo, parecen dar á entender que solo resulta de los elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina. «En este Verbo, dice, lo verdadero es la comprension misma de todos los elementos de este universo, la cual podria formar infinitos mundos; de estos elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina, se _forma_ el Verbo real, absoluto, conocido desde toda la eternidad por el Padre, y engendrado por él desde toda la eternidad.» (De la Antigua Sabiduría de la Italia, lib. 1, cap. 1.) Si el autor quiere significar que el Verbo es concebido por solo el conocimiento de lo contenido en la omnipotencia divina, su asercion es falsa; si no quiso significar esto, su locucion es inexacta.

Santo Tomás (1 part., cuest. 34, art. 3.)pregunta si en el nombre del Verbo se contiene alguna relacion á la criatura «utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam» y allí resuelve la cuestion con admirable laconismo y solidez. «Respondo que en el Verbo se contiene relacion á la criatura. Dios conociéndose á sí mismo, conoce á toda criatura. El verbo pues, concebido en la mente, es representativo de todo aquello que actualmente se entiende. Así en nosotros hay diversos verbos segun son diversas las cosas entendidas. Pero como Dios con un solo acto se conoce á sí y á todas las cosas, su único Verbo es expresivo no solo del padre sino tambien de las criaturas. Y asi como la ciencia de Dios en cuanto á Dios, es solo conocimiento, pero en cuanto á las criaturas es conocimiento y causa, así el Verbo de Dios con respecto á Dios Padre, es solo expresivo, pero con relacion á las criaturas es expresivo y productivo, por cuya razon se dice en el salmo 32: dijo, y las cosas fueron hechas, porque en el Verbo se contiene la razon productiva de las cosas que Dios hace[1].»

[Footnote 1: Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est representativum omnis eius, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diverso verbo, secundum diversa, quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se, et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum, non solum Patris sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est congnoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ila verbum Dei, eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum,

creaturarum vero est expressivum, et operativum, et propter hoc dicitur in Psal. 32. Dixit, et facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiva eorum qua Deus facit.]

Por este pasaje se echa de ver que segun la doctrina de Santo Tomás, el Verbo expresa tambien á las criaturas, pero que él es concebido no solo por el conocimiento de estas, sino y primariamente, por el conocimiento de la esencia divina; «el Padre, dice en otra parte el Santo Doctor, entendiéndose á sí y al Hijo y al Espíritu Santo y á todas las cosas contenidas en su ciencia, concibe al Verbo de manera que toda la Trinidad es _dicha_ en el Verbo y tambien toda criatura[2].»

[Footnote 2: Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia quæ eius scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura (1. par. q. 31. art. 1 - ad. 3.)]

[301.] Hay tambien otra doctrina de Santo Tomás que se opone al sistema de Vico. Segun éste, la inteligencia conoce lo que hace, y solo lo que hace, y solo por qué lo hace; pues que lo hecho y lo verdadero son convertibles, siendo lo hecho el único criterio de verdad. Esta doctrina la aplica Vico á la inteligencia divina sustituyendo á _hecho, engendrado;_ con lo cual invierte el órden de las ideas, pues que ni segun nuestro modo de concebir, Dios entiende porque engendra, sino que engendra porque entiende; no se concibe la generacion del Verbo sin concebir antes la inteligencia. «En quien entiende, dice Santo Tomás, por lo mismo que entiende, procede alguna cosa dentro de él, lo cual es el concepto de la cosa entendida, y proviene de la fuerza intelectual y de su noticia[3]».

[Footnote 3: Quicumque autem intelligit ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. (1. p. q. 27. art. 1.).]

Esta doctrina de Santo Tomás confirma la opinion expuesta mas arriba, sobre la imposibilidad de explicar el acto intelectual por sola la produccion. Es evidente que para producir en el órden intelectual, es necesario entender ya: y por consiguiente en el momento inicial de toda inteligencia, no puede ponerse la accion productiva, sino la intuicion del objeto. En este mismo sentido habla Santo Tomás, en el modo que hablar puede el hombre de las cosas divinas: no funda en la generacion del Verbo la inteligencia divina; antes por el contrario, en la inteligencia funda la generacion del Verbo. Dios, segun Santo Tomás, engendra al Verbo porque entiende, no entiende porque engendra: y si bien en este Verbo pone el Santo Doctor la expresion de todo cuanto está contenido en Dios, es presuponiendo la inteligencia divina, con la cual se hace posible decir ó proferir el Verbo. El

órden de los conceptos, pues, es el siguiente: entendimiento, objeto entendido, verbo procedente de la accion de entender por el cual el ser inteligente se expresa, se dice á sí propio, la misma cosa entendida. Aplicadas estas ideas á Dios, serán: Dios Padre inteligente; esencia divina con todo lo que ella contiene, entendida; Verbo ó Hijo engendrado por este acto intelectual, y expresivo de todo lo que se encierra en este acto generador.

[302.] No es mi ánimo inculpar á Vico; solo he querido hacer notar la inexactitud de sus palabras, haciéndole por otra parte la justicia de creer que él entendia las cosas del mismo modo que las he explicado, aunque no acertó á expresarse con la debida claridad. Pasemos ahora á considerar el sistema de Vico bajo puntos de vista menos delicados.

Es fácil notar que admitiendo lo hecho por único criterio de verdad, la inteligencia queda incomunicada con todo lo que no sean sus obras. Ni á sí misma se puede conocer, porque no se hace. «El alma, conociéndose, dice Vico, no se hace, y por lo mismo no sabe la manera con que se conoce;» de suerte que prescindiendo del problema de la inteligibilidad que se ha ventilado mas arriba (cap. XII,) niega Vico á nuestra alma el criterio de sí propia por la única razon de que no se causa á sí misma. Entonces, la identidad lejos de ser un orígen de representacion como se ha probado (cap. XI), es incompatible con ella; nada podrá conocerse á sí mismo porque nada se hace á sí mismo.

De esto resulta un gravísimo error; pues que se infiere que tampoco Dios puede conocerse á sí mismo; porque no se causa á sí mismo. Ni basta decir que se conoce en el Verbo, pues que si no se supone la inteligencia, el Verbo es imposible.

[303.] Todo el mundo de la realidad distinto del ser intelectual, será desconocido para siempre; de donde se deduce que el sistema de Vico lleva al escepticismo mas riguroso. ¿Qué admite el filósofo napolitano? el conocimiento por el espíritu, de la obra misma del espíritu; en esto se comprenden los actos de conciencia y todos los objetos puramente ideales que en ella nos creamos; esto tambien lo admiten los escépticos, ninguno de ellos dejará de convenir que hay en nosotros conciencia, que hay un mundo ideal, obra de esta conciencia misma ó atestiguado por ella.

Si pues no admitimos otro criterio de verdad que lo hecho, abrimos la puerta al escepticismo, abandonamos el mundo de las realidades para establecernos en el de las apariencias. No obstante ¡singularidad de las opiniones humanas! Vico pensaba todo lo contrario; él creia que solo con su sistema era posible rebatir á los escépticos. Es curioso oirle decir con admirable seriedad «el único medio de destruir el escepticismo es tomar por criterio de verdad, que cada cual está seguro de lo verdadero que hace.»

¿En qué puede fundarse tamaña extrañeza? oigamos al filósofo, que dice cosas muy buenas, pero que no se alcanza cómo pueden conducir á la destruccion del escepticismo. «Los escépticos van repitiendo siempre que las cosas les _parecen_, pero que ignoran lo que ellas son en realidad; confiesan los efectos y conceden por consiguiente que estos efectos tienen sus causas; pero afirman que no conocen á estas porque ignoran el género ó la forma segun la cual las cosas se hacen. Admitid estas proposiciones, y retorcedlas contra ellos de la manera siguiente: esta comprension de causas que contiene todos los géneros ó todas las formas bajo las cuales son dados todos los efectos, cuyas apariencias confiesa ver el escéptico, pero cuya esencia real asegura ignorar; esta comprension de causas se halla en la primera verdad que las comprende todas, y donde todas están contenidas hasta las últimas. Y pues que esta verdad las comprende todas, es infinita, y no excluye ninguna, y tiene la prioridad sobre el cuerpo que no es mas que un efecto. Por consiguiente esta verdad es alguna cosa espiritual, en otros términos es Dios, el Dios que confesamos nosotros los cristianos; sobre esta verdad debemos medir la verdad humana, pues que la verdad humana es aquella cuyos elementos hemos ordenado nosotros mismos, aquello que contenemos en nosotros y que por medio de ciertos postulados podemos prolongar y seguir hasta lo infinito. Ordenando estas verdades las conocemos, y las hacemos á un mismo tiempo; y hé aquí por qué en este caso poseemos el género ó la forma segun la cual hacemos» (Ibid. 3.).

En esta refutacion de los escépticos nada encuentro que pueda destruir el escepticismo. Aun suponiendo que todos admiten el principio de causalidad, lo que no es exacto, ¿qué se puede sacar de este principio cuando se señala por único criterio la obra del mismo entendimiento que ha de emplear el principio? Si no hay mas criterio que el de causalidad, el entendimiento se encuentra aislado, sin poder ir mas allá en el órden de los efectos, que hasta donde llegan los producidos por él mismo; y en el de las causas, no puede subir mas arriba que de sí propio; porque si sube, ya conoce cosas que él no ha hecho, á saber, la causa que le ha producido á él. En este supuesto los escépticos quedan triunfantes; el conocimiento se reduce al mundo interior, á las simples apariencias; cuando de estas se quiera salir se tropieza con el obstáculo del criterio único, el cual se opone al conocimiento de todo lo _no hecho_ por el entendimiento mismo. Entonces la realidad nos está vedada y nos hallamos separados de ella por un vallado insalvable. El mundo en sí, será lo que se quiera suponer; mas para nosotros no será nada. Esta ley se aplicará á todas las inteligencias, de manera que la realidad solo podrá ser conocida por la causa primera.

Estas consecuencias son inadmisibles en no arrojándose sin reserva al campo del escepticismo, y no obstante son inevitables en el sistema de Vico. Original ocurrencia la de querer combatir el escepticismo con un sistema que le abre la mas anchurosa puerta.

CAPÍTULO XXXI.

CONTINUACION.

[304.] Si en algun terreno pudiera ser admitido el criterio del filósofo napolitano, seria en el de las verdades ideales. Como estas prescinden absolutamente de la existencia, puede suponérselas conocidas hasta por un entendimiento que no las produzca en la realidad. En cuanto conocidas por el entendimiento nada envuelven de real, y por consiguiente no entrañan ninguna condicion que exija fuerza productiva, á no ser que esta se refiera á un órden de pura idealidad. En este órden parece que la razon humana produce efectivamente: porque tomando por ejemplo la geometría, es fácil de notar que aun en su parte mas elevada y de mayor complicacion, no es mas que una especie de construccion intelectual donde solo se halla lo que la razon ha puesto. Esta razon es la que á fuerza de trabajo ha ido reuniendo los elementos y combinándolos de distintas maneras hasta llegar al asombroso resultado del cual pueda decir con verdad: esto es mi obra.

Sígase con atenta observacion el desarrollo de la ciencia geométrica y se echará de ver que la dilatada serie de axiomas, teoremas, problemas, demostraciones, resoluciones, arranca de unos cuantos postulados, y que continúa siempre con la ayuda ó de estos mismos ó de otros que la razon excogita, conforme lo exige la necesidad ó la utilidad.

¿Qué es la línea? una serie de puntos. La línea pues es una construccion intelectual, no envuelve otra cosa que las fluxiones sucesivas de un punto. ¿Qué es el triángulo? una construccion intelectual en que se reunen los extremos de tres líneas. ¿Qué es el círculo? es otra construccion intelectual, el espacio encerrado por la circunferencia, formada á su vez por el extremo de una línea que gira al rededor de un punto. ¿Qué son todas las demás curvas? líneas marcadas por el movimiento de un punto con arreglo á una cierta ley de inflexion. ¿Qué es la superficie? ¿no se engendra su idea con el movimiento de una línea, así como el sólido con el movimiento de una superficie? ¿Qué son todos los objetos de la geometría sino líneas, superficies y sólidos de varias especies y con diversas combinaciones?

La aritmética universal es una creacion del entendimiento, ora la consideremos en la aritmética propiamente dicha, ora en el álgebra. El número es un conjunto de unidades; el entendimiento es quien las reune: el dos no es mas que uno mas uno, el tres es dos mas uno, y de

esta suerte se forman todos los valores numéricos, por consiguiente las ideas expresivas de estos valores contienen una creacion de nuestro espíritu, son su obra, nada encierran sino lo que él mismo ha puesto en ellas.

Ya se ha notado que el álgebra es una especie de lenguaje. Sus reglas tienen una parte de convencionales, y las fórmulas mas complicadas se resuelven en un principio convencional. Tomemos una muy sencilla: $a^0=1$; ¿por qué? porque $a^0=a^{n-n}$; ¿por qué? La razon es porque se ha convenido en señalar la division por la resta de los esponentes; y de consiguiente $\frac{a^n}{a^n}$ que evidentemente es igual á uno; se puede expresar por $\frac{a^n}{a^n}=a^{n-n}=a^0$.

[305.] Estas observaciones parecen probar que en realidad es verdadero el sistema de Vico en lo que concierne á las matemáticas puras, es decir á una ciencia del órden puramente ideal. Aunque tal vez podria ensayarse lo mismo con relacion á otras ciencias, por ejemplo á la metafísica, no lo haré, porque en saliendo de las matemáticas, ya es difícil encontrar un terreno donde no haya opiniones opuestas. Además, que en habiendo manifestado hasta qué punto es admisible el sistema de Vico en las ciencias matemáticas, quedarán tambien resueltas las dificultades que puede haber en lo que concierne á otros ramos.

[306.] El entendimiento construye en un órden puramente ideal, es innegable; y en esto convienen todas las escuelas. Nadie duda de que la razon supone, combina, compara, deduce: operaciones que no pueden concebirse sin una especie de construccion intelectual. En este caso el entendimiento sabe lo que hace, porque su obra le está presente; cuando combina sabe lo que combina, cuando compara y deduce, sabe lo que deduce y compara, cuando estriba en ciertas suposiciones que él mismo ha establecido, sabe en qué consisten, pues se apoya en ellas.

[307.] El entendimiento conoce lo que hace, pero conoce mas de lo que hace; hay verdades que no son ni pueden ser su obra, pues que son el cimiento de todas sus obras: por ejemplo el principio de contradiccion. ¿Puede decirse que la imposibilidad de ser y no ser una cosa á un mismo tiempo, sea obra de nuestra razon? nó ciertamente. La razon misma es imposible si el principio no está supuesto ya; el entendimiento le encuentra en si propio como una ley absolutamente necesaria, como una condicion _sine qua non_ de todos sus actos. Hé aquí fallido el criterio de Vico: «el entendimiento solo conoce la verdad que hace;» sin embargo la verdad del principio de contradiccion, el entendimiento la conoce y no la hace.

[308.] Los hechos de conciencia son conocidos por la razon, no obstante de que no son su obra. Estos hechos á mas de estar presentes

á la conciencia, son objeto de las combinaciones de la razon; hé aquí otro caso en que falla el criterio de Vico.

[309.] Aun en las cosas que son obra puramente intelectual, el entendimiento conoce lo que hace, pero no hace lo que quiere; de lo contrario seria menester decir que las ciencias son absolutamente arbitrarias; en vez de los resultados geométricos que tenemos ahora, podriamos tener tantos otros cuantos son los hombres que piensan en líneas, superficies y sólidos. ¿Esto qué indica? que la razon está sometida á ciertas leyes, que sus construcciones están ligadas á condiciones de que no se puede prescindir: una de ellas es el principio de contradiccion, al cual no se puede faltar nunca so pena de anonadar todo conocimiento. Es verdad que se llega á sacar el volúmen de una esfera por medio de una serie de construcciones intelectuales; pero yo pregunto: ¿pueden dos entendimientos llegar á dos valores diferentes? nó, esto es absurdo; seguirán quizás diversos caminos, expresarán sus demostraciones y sus resultados de distintas maneras, pero el valor es el mismo; si hay diferencia, hay error por una ú otra parte.

[310.] Profundizando la materia se echa de ver que la construccion intelectual de que nos habla Vico, es una cosa generalmente admitida. Lo que hay de nuevo en el sistema de este filósofo son dos cosas, una buena y otra mala: la buena, es el haber indicado una de las razones de la certeza de las matemáticas y demás ciencias de un órden puramente ideal; la mala es el haber exagerado el valor de su criterio.

He dicho que el sistema del filósofo napolitano expresaba un hecho generalmente reconocido, mas que por su parte lo habia exagerado. No cabe duda en que el entendimiento crea en algun modo las ciencias ideales ¿pero de qué manera? nó de otra sino tomando postulados, y combinando los datos de varias maneras. Aquí se acaba su fuerza creatriz; porque en esos postulados y en esas combinaciones encuentra verdades necesarias que él no ha puesto.

¿Qué es el triángulo en el órden puramente ideal? una creacion del entendimiento: él es quien dispone las líneas en forma triangular, él es quien, salva esa misma forma, la modifica de infinitas maneras. Hasta aquí no hay mas que un postulado y diferentes combinaciones del mismo. Pero las propiedades del triángulo dimanan por absoluta necesidad de las condiciones del mismo postulado; estas propiedades el entendimiento no las hace, las encuentra. El ejemplo del triángulo es aplicable á toda la geometría; el entendimiento toma un postulado, esta es su obra libre, con tal que no se ponga en lucha con el principio de contradiccion; de este postulado dimanan consecuencias absolutamente necesarias, independientes de la accion intelectual, que encierran una verdad absoluta conocida por el entendimiento mismo. Por

consiguiente con respecto á ellas, es falso el decir que las hace. Un hombre pone un cuerpo en tal disposicion que abandonado á su gravedad cae al suelo; ¿es el hombre quien le da la fuerza de caer? nó por cierto, sino la naturaleza. Lo que el hombre hace es poner la condicion bajo la cual la fuerza de gravedad pueda producir sus efectos: desde que la condicion existe, la caida es inevitable. Hé aquí una semejanza que manifiesta con claridad y exactitud lo que sucede en el órden puramente ideal: el entendimiento pone las condiciones, pero de estas dimanan otras verdades, _no hechas_ por el entendimiento, sino conocidas; esta verdad es absoluta, es como si dijéramos la fuerza de gravedad en el órden de las ideas. Hé aquí deslindado lo que hay de admisible é inadmisible en el sistema de Vico. Admisible, la fuerza de combinacion, hecho generalmente reconocido; inadmisible, la exageracion de este hecho extendido á todas las verdades, cuando solo comprende los postulados en sus varias combinaciones.

En las reglas algebráicas hay una parte de convencional, en cuanto se refieren á la _expresion_; porque es evidente que esta podria haber sido diferente. Pero supuesta la expresion, el desarrollo de las reglas, no es convencional, sino necesario. En la misma expresion a^n/a^n, claro es que el número de veces que la cantidad a entra por factor, podia haberse expresado de infinitas maneras; pero supuesto que se ha adoptado la presente, no es convencional la regla sino absolutamente necesaria; pues que sea cual fuere la expresion, siempre es cierto que la division de una cantidad por sí misma con distintos exponentes, da por resultado la disminucion del número de veces que entra por factor; lo que se significa por la resta de los exponentes; y por tanto, si el número de veces es igual en el dividendo y en el divisor, el resultado ha de ser = 0. Por donde se echa de ver, que aun en el álgebra, lo que hace el entendimiento es poner las condiciones, y expresarlas como mejor le parece: mas aquí concluye su obra libre, pues de estas condiciones resultan verdades necesarias; él no las hace, solo las conoce.

El mérito de Vico en este punto consiste en haber emitido una idea muy luminosa sobre la causa de la mayor certeza en las ciencias puramente ideales. En estas el entendimiento pone él propio las condiciones bajo las cuales ha de levantar el edificio; él escoge por decirlo así el terreno, forma el plan, y levanta las construcciones con arreglo á este; en el órden real este terreno lo es previamente señalado, así como el plan del edificio y los materiales con que lo ha de levantar. En ambos casos está sometido á las leyes generales de la razon; pero con la diferencia de que en el órden puramente ideal, ha de atender á esas leyes y á nada mas; pero en el real, no puede prescindir de los objetos considerados en sí, y está condenado á sufrir todos los inconvenientes que por su naturaleza le ofrecen. Aclaremos estas ideas con un ejemplo. Si quiero determinar la relacion de los lados de un triángulo bajo ciertas condiciones, me basta suponerlas y atenerme á ellas; el triángulo ideal es en mi entendimiento una cosa enteramente

exacta y además fija: si le supongo isósceles con la relacion de los lados á la base como de cinco á tres, esta razon es absoluta, inmutable, mientras yo no altere el supuesto; en todas las operaciones que haga sobre estos datos puedo engañarme en el cálculo, pero el error no provendrá de la inexactitud de los datos. El entendimiento conoce bien, porque lo conocido es su misma obra. Si el triángulo no es puramente ideal sino realizado sobre el papel ó en el terreno, el entendimiento vacila; porque las condiciones que él fija con toda exactitud en el órden ideal, no pueden ser trasladadas de la misma manera al órden real: y aun cuando lo fuesen, el entendimiento carece de medios para apreciarlo. Hé aquí por qué dice Vico con mucha verdad, que nuestros conocimientos pierden en certeza á proporcion que se alejan del órden ideal y se engolfan en la realidad de las cosas.

[311.] Dugald Steward se aprovecharia probablemente de esta doctrina de Vico al explicar la causa de la mayor certeza de las ciencias matemáticas. Dice que esta no se funda en los axiomas sino en las definiciones; es decir que con corta diferencia, viene á parar al sistema del filósofo napolitano de que las matemáticas son las ciencias mas ciertas, porque son una construccion intelectual fundada en ciertas condiciones que el mismo entendimiento pone, y que están expresadas por la definicion.

[312.] Esta diferencia entre el órden puramente ideal y el real no se habia escapado á los filósofos escolásticos. Era comun entre ellos el dicho de que de los contingentes y particulares no hay ciencia, que las ciencias solo son de las cosas necesarias y universales: sustituid á la palabra contingente la de real, pues toda realidad finita es contingente; en vez de universal poned ideal, pues lo puramente ideal es todo universal; y encontraréis expresado lo mismo con distintas palabras. Difícil es deslindar hasta qué punto se hayan aprovechado los filósofos modernos de las doctrinas de los escolásticos en lo tocante á la distincion entre los conocimientos puros y los empíricos; pero lo cierto es que en las obras de los escolásticos se hallan sobre estas cuestiones, pasajes sumamente luminosos. No fuera extraño que hubiesen sido leidos por algunos modernos, particularmente por los alemanes, cuya laboriosidad es proverbial, especialmente en lo que toca á las materias de erudicion (XXVII).

CAPÍTULO XXXII.

CRITERIO DEL SENTIDO COMUN.

[313.] _Sentido comun_, hé aquí una expresion sumamente vaga. Como

todas las expresiones que encierran muchas y diferentes ideas, la de sentido comun debe ser considerada bajo dos aspectos, el de su valor etimológico, y el de su valor real. Estos dos valores no siempre son idénticos: á veces discrepan muchísimo; pero aun en su discrepancia, suelen conservar íntimas relaciones. Para apreciar debidamente el significado de expresiones semejantes, es preciso no limitarse al sentido filosófico y no desdeñarse del vulgar. En este último hay con frecuencia una filosofía profunda, porque en tales casos el sentido vulgar es una especie de sedimento precioso que ha dejado sobre la palabra el tránsito de la razon por espacio de muchos siglos. Sucede á menudo que entendido y analizado el sentido vulgar, está fijado el sentido filosófico, y se resuelven con facilidad suma las cuestiones mas intrincadas.

[314.] Es notable que aparte los sentidos corporales, haya otro criterio llamado sentido comun. _Sentido_; esta palabra excluye la reflexion, excluye todo raciocinio, toda combinacion nada de esto tiene cabida en el significado de la palabra _sentir_. Cuando sentimos, el espíritu mas bien se halla pasivo que activo; nada pone de sí propio; no da, recibe; no ejerce una accion, la sufre. Este análisis nos conduce á un resultado importante, el separar del sentido comun todo aquello en que el espíritu ejerce su actividad, y el fijar uno de los caractéres de este criterio, cual es, el que con respecto á él, no hace mas el entendimiento que someterse á una ley que siente, á una necesidad instintiva que no puede declinar.

[315.] _Comun_: esta palabra excluye todo lo individual, é indica que el objeto del sentido comun es general á todos los hombres.

Los simples hechos de conciencia son de sentido, mas nó de sentido comun; el espíritu los siente prescindiendo de la objetividad y de la generalidad; lo que experimenta en sí propio es experiencia exclusivamente suya, nada tiene que ver con la de los demás.

En la palabra comun, se significa que los objetos de este criterio lo son para todos los hombres, y de consiguiente se refieren al órden objetivo; pues que lo puramente subjetivo, como tal, se ciñe á la individualidad, en nada afecta á la generalidad. Esta observacion es tan exacta que en el lenguaje ordinario jamás se llama opuesto al sentido comun un fenómeno interior por extravagante que sea, con tal que se exprese simplemente el fenómeno y se prescinda de su relacion al objeto. A un hombre que dice, yo experimento tal ó cual sensacion, me parece que veo tal ó cual cosa, no se le opone el sentido comun; pero si dice: tal cosa es de tal manera, si la asercion es extravagante, se le objeta: esto es contrario al sentido comun.

[316.] Yo creo que la expresion, sentido comun, significa una ley de

nuestro espíritu, diferente en apariencia segun son diferentes los casos á que se aplica, pero que en realidad y á pesar de sus modificaciones, es una sola, siempre la misma, y consiste en una inclinacio natural de nuestro espíritu á dar su asenso á ciertas verdades, no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razon; y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual ó moral.

Poco importa el nombre si se conviene en el hecho; sentido comun, sea ó nó la expresion mas adecuada para significarle, es cuestion de lenguaje, nó de filosofía. Lo que debemos hacer es examinar si en efecto existe esta inclinacion de que hablamos, bajo qué formas se presenta, á qué casos se aplica y hasta qué punto y en qué grado puede ser considerada como criterio de verdad.

En la complicacion de los actos y facultades de nuestro espíritu, y en la muchedumbre y diversidad de objetos que se le ofrecen, claro es que dicha inclinacion no puede presentarse siempre con el mismo carácter y que ha de sufrir varias modificaciones, capaces de hacerla considerar como un hecho distinto, aunque en realidad no sea mas que el mismo, transformado de la manera conveniente. El mejor medio de evitar la confusion de ideas, es deslindar los varios casos en que tiene cabida el ejercicio de esta inclinacion.

[317.] Desde luego la encontramos con respecto á las verdades de evidencia inmediata. El entendimiento no las prueba ni las puede probar, y sin embargo necesita asentir á ellas so pena de extinguirse, como una luz que carece de pábulo. Para la vida intelectual es condicion indispensable la posesion de una ó mas verdades primitivas; sin ellas la inteligencia es un absurdo. Nos encontramos pues con un caso comprendido en la definicion del sentido comun: imposibilidad de prueba; necesidad intelectual que se ha de satisfacer con el asenso; irresistible y universal inclinacion á dicho asenso.

¿Hay algun inconveniente en dar á esta inclinacion el nombre de sentido comun? por mi parte no disputaré de palabras, consigno el hecho, y no necesito nada mas en el terreno de la filosofía. Convengo en que al tratarse de la evidencia inmediata, la inclinacion al asenso no suele llamarse sentido comun: esto no carece de razon. Para que se aplique con propiedad el nombre de _sentido_, es necesario que el entendimiento mas bien sienta que conozca, y en la evidencia inmediata mas bien conoce que siente. Como quiera, repito que el nombre nada importa, aunque no seria difícil encontrar algun autor grave que ha dado al criterio de evidencia el título de sentido comun; lo que deseo es consignar esa ley de nuestra naturaleza que nos inclina á dar asenso á ciertas verdades, independientes de la conciencia y del raciocinio.

No es solo la evidencia inmediata, la que tiene en su favor la

irresistible inclinacion de la naturaleza; lo propio se verifica en la mediata. Nuestro entendimiento asiente por necesidad, no solo á los primeros principios, sí que tambien á todas las proposiciones enlazadas claramente con ellos.

[318.] Esta natural inclinacion al asenso, no se limita al valor subjetivo de las ideas, se extiende tambien al objetivo. Ya se ha visto que esa objetividad tampoco es demostrable directamente y _á priori_, no obstante que la necesitamos. Si nuestra inteligencia no se ha de limitar á un mundo puramente ideal y subjetivo, es preciso que no solo sepamos que las cosas nos _parecen_ tales con evidencia inmediata ó mediata, sino que _son_ en realidad como nos parecen. Hay pues necesidad de asentir á la objetividad de las ideas, y nos hallamos con la irresistible y universal inclinacion á este asenso.

[319.] Lo dicho de la evidencia mediata é inmediata con respecto al valor objetivo de las ideas, tiene lugar no solo en el órden puramente intelectual sino tambien en el moral. El espíritu, dotado como está de libertad, ha menester reglas para dirigirse; si los primeros principios intelectuales son necesarios para conocer, no lo son menos los morales para querer y obrar; lo que son para el entendimiento la verdad y el error, son para la voluntad el bien y el mal. A mas de la vida del entendimiento, hay la vida de la voluntad; aquel se anonada si carece de principios en que pueda estribar; esta perece tambien como ser moral, ó es una monstruosidad inconcebible, si no tiene ninguna regla cuya observancia ó quebrantamiento constituya su perfeccion ó imperfeccion. Hé aquí otra necesidad del asenso á ciertas verdades morales, y hé aquí por qué encontramos tambien esa irresistible y universal inclinacion al asenso.

Y es de notar, que como en el órden moral no basta conocer, sino que es necesario obrar, y uno de los principios de accion es el sentimiento, las verdades morales no solo son conocidas sino tambien sentidas: cuando se ofrecen al espíritu, el entendimiento asiente á ellas como á inconcusas, y el corazon las abraza con entusiasmo y con amor.

[320.] Las sensaciones consideradas como puramente subjetivas, tampoco bastan para las necesidades de la vida sensitiva. Es preciso que estemos seguros de la correspondencia de nuestras sensaciones con un mundo exterior, nó puramente fenomenal, sino real y verdadero. El comun de los hombres no posee ni la capacidad ni el tiempo que son menester para ventilar las cuestiones filosóficas sobre la existencia de los cuerpos, y decidirlas en pro ó en contra de Berkeley y sus secuaces: lo que necesita es estar enteramente seguro de que los cuerpos existen, de que las sensaciones tienen en realidad un objeto externo. Esta seguridad la poseen todos los hombres, asintiendo á la

objetividad de las sensaciones, esto es, á la existencia de los cuerpos, con asenso irresistible.

[321.] La fe en la autoridad humana nos ofrece otro caso de este instinto admirable. El individuo y la sociedad necesitan esa fe; sin ella, la sociedad y la familia serian imposibles; el mismo individuo estaria condenado al aislamiento, y por tanto á la muerte. Sin la fe en la palabra del hombre, el linaje humano desapareceria. Esta creencia tiene distintos grados segun las diferentes circunstancias, pero existe siempre; el hombre se inclina á creer al hombre por un instinto natural. Cuando son muchos los hombres que hablan, y no tienen contra sí otros que hablan en sentido opuesto, la fuerza de la inclinacion es mayor á proporcion que es mayor el número de los testigos, hasta llegar á un punto en que es irresistible: ¿quién duda de que existe Constantinopla? y sin embargo los mas, solo lo sabemos por la palabra de otros hombres.

¿En qué se funda la fe en la autoridad humana? las razones filosóficas que se pueden señalar no las conoce el comun de los hombres; mas por esto su fe no deja de ser igualmente viva que la de los filósofos. ¿Cuál es la causa? es que hay una necesidad, y á su lado el instinto para satisfacerla; el hombre necesita creer al hombre, y le cree. Y nótese bien, cuanto mayor es la necesidad tanto mayor es la fe: los muy ignorantes, los imbéciles, creen todo lo que se les dice; su guia está en los demás hombres y ellos la siguen á ciegas; el tierno niño que nada conoce por sí propio, cree con absoluto abandono las mayores extravagancias; la palabra de cuantos le rodean es para él un infalible criterio de verdad.

[322.] A mas de los primeros principios intelectuales y morales, de la objetividad de las ideas y sensaciones, y del valor de la autoridad humana, necesita el hombre el asenso instantáneo á ciertas verdades que, si bien con la ayuda del tiempo podria demostrar, no le es permitido hacerlo, atendido el modo repentino con que se le ofrecen, exigiendo formacion de juicio y á veces accion. Para todos estos casos hay una inclinacion natural que nos impele al asenso.

De aquí dimana el que juzguemos instintivamente por imposible ó poco menos que imposible, obtener un efecto determinado por una combinacion fortúita: por ejemplo el formar una página de Virgilio arrojando á la aventura algunos caractéres de imprenta; el dar en un blanco pequeñísimo sin apuntar hácia él, y otras cosas semejantes. ¿Hay aquí una razon filosófica? ciertamente; pero no es conocida del vulgo. Esta razon se evidencia en la teoría de las probabilidades, y es una aplicacion instintiva del principio de causalidad y de la natural oposicion de nuestro entendimiento á suponer efecto cuando no hay causa, órden cuando no hay inteligencia ordenadora.

[323.] En la vida humana son necesarios en infinitos casos los argumentos de analogía; ¿cómo sabemos que el sol saldrá mañana? por las leyes de la naturaleza. ¿Cómo sabemos que continuarán rigiendo? claro es que al fin hemos de parar á la analogía: saldrá mañana porque ha salido hoy, y salió ayer, y no ha faltado nunca; ¿cómo sabemos que la primavera traerá consigo las flores, y el otoño los frutos? porque así sucedió en los años anteriores. Las razones que se pueden alegar fundando el argumento de analogía en la constancia de las leyes de la naturaleza y en la relacion de ciertas causas físicas con determinados efectos, no las conoce el comun de los hombres; pero necesita el asenso, y le tiene.

[324.] En todos los casos que acabo de enumerar la inclinacion al asenso se puede llamar y se llama en realidad sentido comun, excepto quizás el de la evidencia inmediata. La razon de que esta se exceptúe es que en ella, si bien no cabe demostracion, hay sin embargo vision clarísima de que el predicado está contenido en la idea del sujeto; pero en los demás casos no hay ni la demostracion, ni esa vision: el hombre asiente por un impulso natural; cuando se le objeta algo contra su creencia no llama la atencion sobre el concepto, como sucede en la evidencia inmediata; se halla completamente desconcertado, sin saber qué responder; entonces aplica á la objecion, no el nombre de error ni de absurdo, sino de despropósito, de cosa contraria al sentido comun.

Veámoslo en algunos ejemplos. Supóngase á la vista un gran monton de arena en el cual se arroja al acaso un grano muy pequeño, revolviendo en seguida en todas direcciones; llega un hombre y dice: voy á meter la mano en el monton y á sacar al instante el grano oculto; ¿qué se le objeta á este hombre? ¿qué le responden los circunstantes? nada; desconcertados se mirarán unos á otros diciéndose de palabra ó con la vista: ¡qué despropósito! no tiene sentido comun. Otro dice: todo lo que vemos es nada, ni hay mundo externo, ni nosotros tenemos cuerpo. Otro dice eso que nos cuentan de que existe una ciudad llamada Lóndres, no es verdad. En todos estos casos nadie sabe qué objetar: se oye el desatino, se le rechaza por un impulso natural, el espíritu siente que aquello es un desatino, sin verlo.

[325.] El sentido comun, ¿es criterio seguro de verdad? ¿lo es en todos los casos? ¿en cuáles? ¿qué caractéres debe poseer para ser tenido como criterio infalible? esto es lo que vamos á examinar.

El hombre no puede despojarse de su naturaleza; cuando esta habla, la razon dice que no se la puede despreciar. Una inclinacion natural es á los ojos de la filosofía una cosa muy respetable, por solo ser natural; á la razon y al libre albedrío corresponde el no dejarla extraviar. Lo que es natural en el hombre no es siempre enteramente

fijo como en los brutos. En estos el instinto es ciego, porque debe serlo donde no hay razon ni libertad. En el hombre las inclinaciones naturales están subordinadas en su ejercicio, á la libertad y á la razon: por esto, cuando se las llama instintos, la palabra debe tener acepcion muy diferente de la que le damos al aplicarla á los brutos. Esto que sucede en el órden moral, se verifica tambien en el intelectual: no solo debemos cuidar de nuestro corazon sino tambien de nuestro entendimiento: ambos están sujetos á la ley de perfectibilidad; el bien y el mal, la verdad y el error son los objetos que se nos ofrecen; la naturaleza misma nos dice cuál es el sendero que debemos tomar, pero no nos fuerza á tomarle: delante tenemos la vida y la muerte: lo que nos agrada, aquello se nos da.

[326.] Independientemente de la accion del libre albedrío, hay en el hombre una cualidad muy á propósito para que las inclinaciones naturales se desvien con frecuencia de su objeto: la debilidad. Así pues no es de extrañar que estas inclinaciones se extravien tan á menudo, conduciéndonos al error en lugar de la verdad; esto hace mas necesario el fijar los caractéres del sentido comun, que pueda servir de criterio _absolutamente infalible_.

[327.] Señalaré las condiciones que en mi concepto tiene el verdadero sentido comun, que no engaña nunca.

CONDICION 1.ª

La inclinacion al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre ni aun con la reflexion, puede resistirle ni despojarse de ella.

CONDICION 2.ª

De la primera dimana la otra, á saber: toda verdad de sentido comun es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

CONDICION 3.ª

Toda verdad de sentido comun puede sufrir el exámen de la razon.

CONDICION 4.ª

Toda verdad de sentido comun tiene por objeto la satisfaccion de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual ó moral.

[328.] Cuando estos caractéres se reunen, el criterio del sentido comun es absolutamente infalible, y se puede desafiar á los escépticos á que señalen un ejemplo en que haya fallado. A proporcion que estas

condiciones se reunen en mas alto grado, el criterio del sentido comun es mas seguro, debiéndose medir por ellas los grados de su valor. Expliquémoslo con algunos ejemplos.

No cabe duda en que el comun de los hombres objetiva las sensaciones hasta el punto de trasladar á lo exterior lo mismo que ellos sienten, sin distinguir entre lo que hay de subjetivo y de objetivo. Los colores, el linaje humano los considera en las cosas mismas; para él lo verde no es la sensacion de lo verde, sino una cierta cosa, una calidad ó lo que se quiera llamar, inherente al objeto. ¿Es así en realidad? nó ciertamente: en el objeto externo hay la causa de la sensacion, hay la disposicion de las partes para producir por medio de la luz esa impresion que llamamos _verde_. El sentido comun nos engaña, ya que el análisis filosófico le convence de falaz. ¿Pero tiene todas las condiciones arriba señaladas? nó. Por lo pronto le falta el ser capaz de sufrir el exámen de la razon; tan luego como se reflexiona sobre el particular, se descubre que hay aquí una ilusion tan inocente como hermosa. Le falta además al asenso la condicion de irresistible; porque desde el momento en que nos convencemos de que hay ilusion, el asenso deja de existir. No es universal el asenso pues no le tienen los filósofos. No es indispensable para satisfacer alguna necesidad de la vida; y por consiguiente no tiene ninguna de las condiciones arriba señaladas. Lo que se ha dicho de la vista puede aplicarse á todas las sensaciones; ¿hasta qué punto será valedero pues el testimonio del sentido comun en cuanto nos lleva á objetivar la sensacion? hélo aquí.

Para las necesidades de la vida es necesaria la seguridad de que á las sensaciones les corresponden objetos externos; á esto asentimos con impulso irresistible, todos los hombres, sin distincion alguna. La reflexion no basta para despojarnos de la inclinacion natural; y la razon, aun la mas cavilosa, si alguna vez puede hacer vacilar los fundamentos de esta creencia, no alcanza á convencerla de errónea. Los que dan mayor importancia á esas cavilaciones podrán decir que no sabemos si existen los cuerpos, pero nó probar que no existan.

En este punto pues, la inclinacion natural reune todos los caractéres para elevarse al rango de criterio infalible; es irresistible, es universal, satisface una gran necesidad de la vida y sufre el exámen de la razon.

Por lo que toca á las calidades, objeto directo de la sensacion, no necesitamos que existan en los mismos cuerpos; nos basta que en estos haya algo que nos produzca de cualquiera modo que sea, la impresion correspondiente. Poco importa que el color verde y el anaranjado sean ó nó calidades de los objetos, con tal que en ellos sea constante la calidad que nos produce en los casos respectivos, la sensacion de anaranjado ó de verde. Para todos los usos de la vida resulta lo mismo en un caso que en otro; aun cuando el análisis filosófico se generalizase, no se perturbarian las relaciones del hombre con el

mundo sensible. Hay quizás una especie de desencanto de la naturaleza, pues que el mundo despojado de las sensaciones no es ni con mucho tan bello; pero el encanto continúa para la generalidad de los hombres; á él está sometido tambien el filósofo excepto en los breves instantes de reflexion; y aun en estos, siente un encanto de otro género, al considerar que gran parte de esa belleza que se atribuye á los objetos la lleva el hombre en sí mismo, y que basta el simple ejercicio de las facultades armónicas de un ser sensible para que el universo entero se revista de esplendor y de galas (XXVIII).

CAPÍTULO XXXIII.

ERROR DE LA-MENNAIS SOBRE EL CONSENTIMIENTO COMUN.

[329.] La fe instintiva en la autoridad humana de que hablo en el capítulo anterior, es un hecho atestiguado por la experiencia y que ningun filósofo ha puesto en duda. Esa fe, dirigida por la razon de la manera conveniente, constituye uno de los criterios de verdad. Los errores á que en ciertos casos puede inducir, son inherentes á la debilidad humana, y están abundantemente compensados por las ventajas que dicha fe produce al individuo y á la sociedad.

Un célebre escritor ha querido refundir todos los criterios en el de la autoridad humana, afirmando resueltamente que el «consentimiento comun, _sensus communis_, es para nosotros el sello de la verdad, y que no hay otro,» (La-Mennais Ensayo sobre la indiferencia en materia de religion tom. 2 cap. 13). Este sistema tan erróneo como extraño, y en que se confunden palabras tan diversas como _sensus_ y _consensus_, está defendida con aquella elocuente exageracion que caracteriza al eminente escritor; bien que al lado de la elocuencia se echa de menos la profundidad filosófica. Los resultados de semejante doctrina se hallan patentes en la triste suerte que ha cabido á tan brillante como malogrado ingenio; abrió una sima en que se hundia toda verdad; el primero que se ha sepultado en ella, ha sido él mismo. Apelar á la autoridad de los demás en todo y para todo, despojar al individuo de todo criterio, era anonadarlos todos, incluso el que se pretendia establecer.

No se concibe cómo un sistema semejante puede tener cabida en tan elevado entendimiento; cuando se leen las elocuentes páginas en que está desenvuelto, se siente una pena inexplicable al ver empleados rasgos tan brillantes en repetir todas las vulgaridades de los escépticos, para venir á parar á la paradoja mas insigne y al sistema menos filosófico que se pueda imaginar.

Único criterio llama La-Mennais al consentimiento comun; sin embargo

basta dar una ojeada sobre los demás para convencerse de la esterilidad del nuevo para producirlos.

[330.] En primer lugar, el testimonio de la conciencia no puede apoyarse de ningun modo en la autoridad ajena. Formado como está por una serie de hechos íntimamente presentes á nuestro espíritu, sin que sea dable ni aun concebir sin ellos el pensamiento individual, claro es que ha de preexistir á la aplicacion de todo criterio, pues que el criterio es imposible para quien no piense.

Nada mas débil bajo el aspecto científico, que la refutacion que pretende hacer Mr. de La-Mennais del principio de Descartes. «Cuando Descartes para salir de su duda metódica establece esta proposicion, _yo pienso luego soy_, salva un abismo inmenso, y coloca en el aire la primera piedra del edificio que pretende levantar; porque en rigor no podemos decir yo pienso, yo soy; no podemos decir _luego_, ni afirmar nada por via de consecuencia» (Ibid.). El principio de Descartes era digno de mas detenido exámen para quien trataba de inventar un sistema; oponerle que no podemos decir _luego_, es repetir el manoseado argumento de las escuelas; y el afirmar que no podemos decir, yo pienso, es contrariar un hecho de la conciencia que no han negado los mismos escépticos. En el lugar correspondiente llevo explicado con la debida extension cuál es, ó al menos cuál debe ser, el sentido del principio de Descartes.

Sí segun La-Mennais, no podemos decir yo pienso, menos podremos decir que piensan los demás; y como el pensamiento ajeno le necesitamos absolutamente en el sistema que asienta por único criterio el consentimiento comun, resulta que su primera piedra la pone La-Mennais mas en el aire que los que hacen estribar la filosofía en un hecho de conciencia.

[331.] Un criterio, mayormente si tiene la pretension de ser el único, ha de reunir dos condiciones: no suponer otro, y tener aplicacion á todos los casos. Cabalmente el del consentimiento comun es el que menos las reune; antes que él está el testimonio de la conciencia; antes que él está tambien el testimonio de los sentidos; pues no podemos saber que los demás consienten, si de esto no nos cercioran el oido ó la vista.

[332.] Este criterio no es posible en estos casos, y en muchos otros es harto difícil, cuando no imposible del todo. ¿Hasta qué punto se necesita el consentimiento comun? si la palabra _comun_ se refiere á todo el linaje humano, ¿cómo se recogen los votos de toda la humanidad? si el consentimiento no debe ser unánime, ¿hasta qué punto la contradiccion ó el simple no asentimiento de algunos, destruirá la legitimidad del criterio?

[333.] El orígen del error de La-Mennais está en que tomó el efecto por la causa, y la causa por el efecto. Vió que hay ciertas verdades en que convienen todos, y dijo: la garantía del acierto de cada uno, está en el consentimiento de la totalidad. Analizando bien la materia hubiera notado que la razon de la seguridad del individuo, no nace del consentimiento de los demás, sino que ser el contrario la razon de que convienen todos, es que cada uno de por sí se siente obligado á convenir. En esa gran votacion del linaje humano, vota cada uno en cierto sentido, por el impulso mismo de la naturaleza; y como todos experimentan el mismo impulso, todos votan de la misma manera. La-Mennais ha dicho: cada uno vota de un mismo modo porque todos votan así; no advirtiendo que de esta suerte la votacion no podria acabar ni aun comenzar. Esta comparacion no es una ocurrencia satírica, es un argumento rigurosamente filosófico á que nada se puede contestar; él basta para poner de manifiesto lo infundado y contradictorio del sistema de La-Mennais, así como indica por otra parte el orígen de la equivocacion, que consiste en tomar el efecto por la causa.

[334.] La-Mennais apela al testimonio de la conciencia para probar que su criterio es el único: yo creo que este testimonio enseña todo lo contrario. ¿Quién ha esperado jamás la autoridad de los otros para cerciorarse de la existencia de los cuerpos? ¿no vemos que los mismos brutos en fuerza de un instinto natural, objetivan á su modo las sensaciones? Para prestar asenso á la palabra de los hombres, si no tuviésemos mas criterio que el consentimiento comun, no podriamos jamás creer á ninguno, por la sencilla razon de que no es dable asegurarnos de lo que dicen ó piensan los demás sin comenzar por creer á alguno. El niño para dar fe á lo que le cuenta su madre, ¿se refiere por ventura á la autoridad de los otros? ¿no obedece mas bien al instinto natural que con mano benéfica le ha comunicado el Criador? El niño no cree porque todos creen; por el contrario, todos los niños creen porque cada uno cree; la creencia individual no nace de la general; antes bien la general se forma del conjunto de las creencias individuales: no es natural porque es universal, sino que es universal porque es natural.

[335.] El Aquiles de La-Mennais consiste en que en ciertos casos para asegurarnos de la verdad con respecto á los demás criterios, apelamos al consentimiento comun, y que la locura misma no es mas que el desvío de este consentimiento. A un hombre se le dice que sus ojos le engañan con respecto á un objeto que tiene á la vista; instintivamente se vuelve hacia los demás y les pregunta si no lo ven de la misma manera. Si todos convienen en que yerra y está seguro de que no se chancean, sentirá vacilar por un momento la fe en el testimonio de la vista, se acercará al objeto, se colocará en otra posicion, ó empleará el medio que mejor le parezca para cerciorarse de que no se engaña. Si á pesar

de esto ve el objeto de la misma manera, y las mismas personas y cuantas sobrevienen persisten en asegurar que la cosa no es como él la ve, si está en su juicio, desconfiará del testimonio de la vista y se creerá atacado de alguna enfermedad que le desordena la vision. A esto se reduce el argumento de La-Mennais. ¿Qué resulta de él? nada en favor del sistema del consentimiento comun: es cierto que los demás criterios están sujetos á error en circunstancias excepcionales; es cierto que en tales casos, y en naciendo la duda, se apela al testimonio de los otros; mas, ¿para qué? Para asegurarse de si el que teme errar, ha sufrido uno de estos trastornos á que está sujeta la miseria humana. Se sabe que lo natural es general; y el paciente que duda, pregunta á los otros para saber si por algun accidente está fuera del estado ordinario de la naturaleza, ¿Quién no ve la sinrazon de elevar un medio excepcional al rango de criterio general y único? ¿Quién no ve la extravagancia de afirmar que estamos seguros del testimonio de los sentidos, por la autoridad de los demás hombres, solo porque en casos extremos, y al temer algun trastorno de nuestros órganos, preguntamos á los demás si les parece lo mismo que á nosotros?

[336.] No es posible llevar mas allá la exageracion de lo que hace La-Mennais cuando afirma «que las ciencias exactas se fundan tambien en el consentimiento comun, que en esta parte no disfrutan ningun privilegio, y que el mismo nombre de _exactas_ no es mas que uno de esos _vanos títulos_ con que el hombre engalana su flaqueza; que la geometría misma no subsiste sino en virtud de un convenio tácito de admirar ciertas verdades necesarias, convenio que puede expresarse en los términos siguientes: _nosotros nos obligamos á tener tales principios por ciertos; y á cualquiera que se niegue á creerlos sin demostracion, le declaramos culpable de rebeldía contra el sentido comun, que no es mas que la autoridad del gran número._» Esta exageracion es intolerable: los argumentos que en las notas aduce La-Mennais para probar la incertidumbre intrínseca de las matemáticas, son sumamente débiles; y alguno de ellos pudiera hacernos sospechar que el autor del _Ensayo sobre la indiferencia_ no era tan profundo matemático como escritor elocuente.

No desconozco lo que se ha dicho contra la certeza de las ciencias exactas, ni las dificultades que se ofrecen cuando se las llama al tribunal de la metafísica: en el tomo 1.° del _Protestantismo comparado con el Catolicismo_, tengo dedicado un capítulo á lo que llamo instinto de fe, y en él me hago cargo de que este instinto ejerce tambien su influencia en las ciencias exactas. No levantemos á estas sobre las morales; tengamos en mas á las morales que á las exactas; pero guardémonos de una exageracion que las destruye todas.

CAPÍTULO XXXIV.

RESÚMEN Y CONCLUSION.

[337.] Quiero terminar este libro, presentando en resúmen mis opiniones sobre la certeza. En este resúmen se manifestará tambien el enlace de las doctrinas expuestas en los capítulos anteriores.

Cuando la filosofía se encuentra con un hecho necesario, tiene el deber de consignarle. Tal es la certeza: disputar sobre su existencia, es disputar sobre el resplandor de la luz del sol en medio del dia. El humano linaje está cierto de muchas cosas; lo están igualmente los filósofos, inclusos los escépticos; el escepticismo absoluto es imposible.

Descartadas las cuestiones sobre la existencia de la certeza, la filosofía está libre de extravagancias, y situada en los dominios de la razon; entonces se puede examinar cómo adquirimos la certeza, y en qué se funda.

El linaje humano posee la certeza, como una calidad aneja á la vida; como un resultado espontáneo del desarrollo de las facultades del espíritu. La certeza es natural; precede por consiguiente á toda filosofía, y es independiente de las opiniones de los hombres. Por lo mismo, las cuestiones sobre la certeza, aunque importantes para el conocimiento de las leyes á que está sujeto nuestro espíritu, son y serán siempre estériles en resultados prácticos. Esta es una línea divisoria, que la razon aconseja fijar, para que de las regiones abstractas, no descienda jamás nada que pueda perjudicar á la sociedad ni al individuo. Así, desde el principio de las investigaciones, la filosofía y el buen sentido forman una especie de alianza, y se comprometen á no hostilizarse jamás.

Al examinar los fundamentos de la certeza, surge la cuestion sobre el primer principio de los conocimientos humanos: ¿existe? ¿cuál es?

Esta cuestion ofrece dos sentidos: ó se busca una primera verdad, que contenga todas las demás como la semilla las plantas y los frutos, ó se busca simplemente un punto de apoyo; lo primero da lugar á las cuestiones sobre la ciencia trascendental; lo segundo, produce las disputas de las escuelas sobre la preferencia de diferentes verdades con respecto á la dignidad de primer principio.

Si hay verdad, ha de haber medios de conocerla: esto da orígen á las cuestiones sobre el valor de los criterios.

En el órden de los seres, hay una verdad orígen de todas: Dios. En el órden intelectual absoluto, hay tambien esta verdad orígen de todas: Dios. En el órden intelectual humano, no hay una verdad orígen de

todas, ni en el órden real, ni en el ideal. La filosofía del _yo_ no puede conducir á ningun resultado, para fundar la ciencia trascendental. La doctrina de la identidad absoluta es un absurdo, que además tampoco explica nada.

Aquí se ofrece el problema de la representacion. Esta puede ser de identidad, causalidad, ó idealidad. La tercera es distinta de la segunda, pero se funda en ella.

A mas del problema de la representacion, se examina el de la inteligibilidad inmediata: problema difícil, pero importantísimo para completar el conocimiento del mundo de las inteligencias.

Las disputas sobre el valor de los diferentes principios con respecto á la dignidad de fundamental, nacen de la confusion de las ideas. Se quieren comparar cosas de órden muy diverso, lo que no es posible. El principio de Descartes es la enunciacion de un simple hecho de conciencia; el de contradiccion, es una verdad objetiva, condicion indispensable de todo conocimiento; el llamado de los cartesianos es la expresion de una ley que preside á nuestro espíritu. Cada cual en su clase, y á su manera, los tres no son necesarios: ninguno de ellos es del todo independiente; la ruina de uno, sea el que fuere, trastorna nuestra inteligencia.

Hay en nosotros varios criterios; pueden reducirse á tres: la conciencia ó sentido íntimo, la evidencia, y el instinto intelectual, ó sentido comun. La conciencia abraza todos los hechos presentes á nuestra alma con presencia inmediata, como puramente subjetivos. La evidencia se extiende á todas las verdades objetivas en que se ejercita nuestra razon. El instinto intelectual es la natural inclinacion al asenso en los casos que están fuera del dominio de la conciencia y de la evidencia.

El instinto intelectual, nos obliga á dar á las ideas un valor objetivo; en este caso, se mezcla con las verdades de evidencia, y en el lenguaje ordinario se confunde con ella.

Cuando el instinto intelectual versa sobre objetos no evidentes, y nos inclina al asenso, se llama _sentido comun._

La conciencia y el instinto intelectual, forman los demás criterios.

El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la apariencia de las ideas; esto pertenece á la conciencia: el valor objetivo, existente ó posible; esto pertenece al instinto intelectual.

El testimonio de los sentidos, encierra tambien dos partes: la sensacion, como puramente subjetiva; esto es de la conciencia: la creencia en la objetividad de la sensacion; esto es del instinto intelectual.

El testimonio de la autoridad humana se compone del de los sentidos, que nos pone en relacion con nuestros semejantes, y del instinto intelectual, que nos induce á creerle.

No todo se puede probar; pero todo criterio sufre el exámen de la razon. El de la conciencia es un hecho primitivo de nuestra naturaleza; en el de la evidencia se descubre la condicion indispensable para la existencia de la razon misma; en el del instinto intelectual, para objetivar las ideas, se halla una ley de la naturaleza, indispensable tambien para la existencia de la razon; en el del sentido comun, propiamente dicho, hay el asenso instintivo á verdades, que luego examinadas, se nos presentan altamente razonables; en el de los sentidos y de la autoridad humana, se encuentra lo que en los demás casos del sentido comun, y es un medio para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual y moral.

Los criterios no se dañan, se favorecen, y se fortifican recíprocamente. Ni la razon lucha con la naturaleza, ni la naturaleza con la razon; ambas nos son necesarias; ambas nos dirigen con acierto; aunque las dos están sujetas á extravío, como que pertenecen á un ser limitado y muy débil.

[338.] Una filosofía que no considera al hombre sino bajo un aspecto, es una filosofía incompleta, que está en peligro de degenerar en falsa. En lo tocante á la certeza, conviene no perder de vista la observacion que precede: hacerse demasiado exclusivo, es colocarse al borde del error. Analícense enhorabuena las fuentes de verdad; pero al mirarlas por separado, no se pierda de vista el conjunto. Concebir de antemano un sistema, y querer sujetarlo todo á sus exigencias, es poner la verdad en el lecho de Procusto. La unidad es un gran bien; pero es menester contentarse con la medida que nos impone la naturaleza. La verdad, es preciso buscarla por los medios humanos, y en proporcion de nuestro alcance. Las facultades de nuestro espíritu están sometidas á ciertas leyes de que no podemos prescindir.

Una de las leyes mas constantes de nuestro ser, es la necesidad de un ejercicio simultáneo de facultades, no solo para cerciorarse de la verdad sino tambien para encontrarla. El hombre reune con la simplicidad la mayor multiplicidad; uno su espíritu, está dotado de varias facultades, está unido á un cuerpo de tal variedad y complicacion, que con mucha razon ha sido llamado un pequeño mundo. Las facultades están en relacion íntima y recíproca; influyen de contínuo las unas sobre las otras. Aislarlas es mutilarlas, y á veces extinguirlas. Esta consideracion es importante, porque indica el vicio radical de toda filosofía exclusiva.

El hombre sin sensaciones carece de materiales para el entendimiento, y además se halla privado del estímulo sin el cual su inteligencia

permanece adormecida. Cuando Dios ha unido nuestra alma con un cuerpo, ha sido para que sirviese el uno al otro; por lo cual ha establecido esa admirable correspondencia entre las impresiones del cuerpo, y las afecciones del alma. Esta necesita pues el cuerpo como un medio, como un instrumento, ya se suponga una verdadera accion de él sobre ella, ya una simple ocasion para la causalidad de un órden superior.

Aun cuando sin sensacion, el hombre pensase, no pensaría mas que como un espíritu puro; no estaria en relacion con el mundo exterior, no seria hombre en el sentido que damos á esta palabra. En tal caso el cuerpo sobra; y no hay razon porque estén unidos.

Si admitimos las sensaciones y prescindimos de la razon, el hombre se nos convierte en un bruto. Siente, mas no piensa; nada de combinacion en las impresiones que experimenta, porque es incapaz de reflexionar: todo se sucede en él como una serie de fenómenos necesarios, aislados, que nada indican, á nada conducen, nada son, sino afecciones de un ser particular, que ni los comprende, ni se da á sí mismo cuenta de ellos. Hasta es difícil decir de qué clase son sus relaciones con el mundo externo. Discurriendo por apariencias y por analogía, se hace probable que los brutos objetivan tambien sus sensaciones; pero es regular que su objetividad se distingue de la nuestra en muchos casos. Tomemos por ejemplo el sueño. Si los brutos sueñan, como parece probable, y lo indican algunas apariencias, no fuera extraño que no distinguiesen entre el sueño y la vigilia del modo que lo hacemos nosotros. Esto supone alguna reflexion sobre los actos, alguna comparacion entre el órden y constancia de los unos con el desórden é inconstancia de los otros: reflexion que hace el hombre desde su infancia, y que continua haciendo toda su vida sin advertirlo. Cuando despertamos de un sueño muy vivo, estamos á veces por algunos momentos dudando de si hay sueño ó realidad; esta sola duda ya supone la reflexion comparativa de los dos estados. ¿Y qué hacemos para resolver la duda? Atendemos al lugar donde nos hallamos; y el hecho de estar en la cama, en la oscuridad y silencio de la noche, nos indica que la vision anterior no tiene ningun enlace con nuestra situacion, y que por tanto es un sueño. Sin esta reflexion, se habrian encadenado las sensaciones del sueño con las de la vigilia, confundidas todas en una misma clase.

El instinto concedido á los brutos y negado al hombre, es un indicio de que para apreciar las sensaciones se nos ha dado la razon.

No hay pues en el hombre criterios de verdad enteramente aislados. Todos están en relacion; se afirman y completan recíprocamente; siendo de notar que las verdades de que están ciertos todos los hombres, están apoyadas de algun modo por todos los criterios.

Las sensaciones nos llevan instintivamente á creer en la existencia de un mundo exterior; y si dicha creencia se sujeta al exámen de la razon, esta confirma la misma verdad, fundándose en las ideas generales de causas y de efectos. El entendimiento puro conoce ciertos

principios, y asiente á ellos como á verdades necesarias; si se sujetan los principios á la experiencia de los sentidos, salen confirmados, en cuanto lo consiente la perfeccion de estos, ó de los instrumentos con que se auxilian. «En un círculo todos los radios son iguales.» Esta es una verdad necesaria; los sentidos no ven ningun círculo perfecto; pero ven sí que los radios se acercan tanto mas á la igualdad, cuanto mas perfecto es el instrumento con que se le construye. «No hay mudanza, sin causa que la produzca.» Los sentidos no pueden comprobar la proposicion en toda su universalidad, pues por su naturaleza se limitan á un número determinado de casos particulares; pero en todo cuanto se somete á su experiencia, encuentran el órden de dependencia en la sucesion de los fenómenos.

Los sentidos se auxilian recíprocamente: la sensacion de un sentido, se compara con las de otros, cuando hay duda sobre la correspondencia entre ella y un objeto. Nos parece oir el ruido del viento; pero nuestro oido nos ha engañado otras veces; para asegurarnos de la verdad miramos si hay movimiento en los árboles ó en otros objetos. La vista nos muestra un bulto; no hay bastante luz para discernirle de una sombra: nos acercamos y tocamos.

Las facultades intelectuales y morales, ejercen tambien entre sí esta influencia saludable. Las ideas rectifican los sentimientos, y los sentimientos las ideas. El valor de las ideas de un órden se comprueba con las de otro órden; y lo mismo se verifica en los sentimientos. La compasion por el castigado inspira el perdon de todo criminal; la indignacion inspirada por las víctimas del crímen, induce á la aplicacion del castigo: ambos sentimientos encierran algo bueno: mas el uno podria engendrar la impunidad, el otro la crueldad; para temperarlos existen las ideas de justicia. Pero esta justicia á su vez podria dar fallos demasiado absolutos; la justicia es una, y las circunstancias de los pueblos son muy diferentes. La justicia no considera mas que los grados de culpabilidad, y falla en consecuencia. Este fallo podria no ser conveniente: ahí están otras ideas morales de un órden distinto, la enmienda del culpable combinada con la reparacion hecha á la víctima; ahí están además las ideas de conveniencia pública, que no repugnan á la sana moral, y pueden guiar en las aplicaciones.

La verdad completa, como el bien perfecto, no existen sin la armonía: esta es una ley necesaria, y á ella está sujeto el hombre. Como nosotros no vemos intuitivamente la verdad infinita en que todas las verdades son una, en que todos los bienes son uno, y como estamos en relacion con un mundo de seres finitos y por consecuencia múltiplos, hemos menester diferentes potencias que nos pongan en contacto, por decirlo así, con esa variedad de verdades y bondades finitas; pero como estas á su vez nacen de _un_ mismo principio y se dirigen á _un_ mismo fin, están sometidas á la armonía, que es la unidad de la multiplicidad.

[339.] Con estas doctrinas, creo posible la filosofía sin escepticismo: el exámen no desaparece, por el contrario se extiende y se completa. Este método trae consigo otra ventaja, y es que no hace á la filosofía extravagante, no hace de los filósofos hombres excepcionales. La filosofía no puede generalizarse hasta el punto de ser una cosa popular; á este se opone la humana naturaleza; pero tampoco tiene necesidad de condenarse á un aislamiento misantrópico, á fuerza de pretensiones extravagantes. En tal caso la filosofía degenera en filosofismo. Consignacion de los hechos, exámen concienzudo; lenguage claro; hé aquí cómo concibo la buena filosofía. Por esto no dejará de ser profunda, á no ser que por profundidad entendamos tinieblas: los rayos solares alumbran en las mas remotas profundidades del espacio.

[340.] Ya sé que no piensan de este modo algunos filósofos de nuestra época: ya sé que al examinar las cuestiones fundamentales de la filosofía creen necesario conmover los cimientos del mundo; sin embargo, yo jamás he podido persuadirme que para examinar fuese necesario destruir, ni que para ser filósofos debiéramos hacernos insensatos. La sinrazon y extravagancia de esos maestros de la humanidad, puede hacerse sensible con una alegoría, siquiera la amenidad de las formas mortifique un tanto su profundidad filosófica. Bien necesita el lector algun solaz y descanso despues de tratados tan abstrusos, que todos los esfuerzos del escritor no alcanzan á esclarecer, cuanto menos hermosear.

Hay una familia noble, rica y numerosa, que posee un magnífico archivo donde están los títulos de su nobleza, parentesco y posesiones. Entre los muchos documentos, hay algunos mal legibles ó por el carácter de su escritura, ó por su mucha antigüedad, ó por el deterioro que naturalmente han producido los años. Tambien se sospecha que los hay apócrifos en bastante cantidad; bien que ciertamente ha de haber muchos auténticos, pues que la nobleza y demás derechos de la familia, tan universalmente reconocidos, en algo deben de fundarse; y se sabe que no existe otra coleccion de documentos. Todos están allí.

Un curioso entra en el archivo, echa una ojeada sobre los estantes, armarios y cajones, y dice: «esto es una confusion; para distinguir lo auténtico de lo apócrifo, y arreglarlo todo en buen órden, es necesario pegar fuego al archivo por sus cuatro ángulos, y luego examinar la ceniza.»

¿Qué os parece de la ocurrencia? Pues este curioso es el filósofo que para distinguir lo verdadero de lo falso en nuestros conocimientos, empieza por negar toda verdad, toda certeza, toda razon.

Se nos dirá, no se trata de negar sino de dudar; pero quien duda de toda verdad, la destruye; quien duda de toda certeza la niega; quien

duda de toda razon, la anonada.

La prudencia, el buen sentido en las cosas pequeñas, se funda en los mismos principios que la sabiduría en las grandes. Sigamos la alegoría, y veamos lo que el buen sentido indicaria en dicho caso.

Tomar inventario de todas las existencias, sin olvidar nada por despreciable que pareciese; hacer las clasificaciones provisionales, que se creyesen mas propias á facilitar el exámen, reservando para el fin la clasificacion definitiva; notar cuidadosamente las fechas, los caractéres, las referencias, y distinguir así la prioridad ó posterioridad; ver si en aquella balumba se encuentran algunas escrituras primitivas, que no se refieran á otras anteriores, y que contengan la fundacion de la casa; establecer reglas claras para distinguir las primitivas de las secundarias; no empeñarse en referir todos los documentos á uno solo exigiéndoles una unidad, que quizás no tienen, pues podria suceder que hubiese varios primitivos, é independientes entre sí. Aun distinguido lo auténtico de lo apócrifo, seria bueno guardarse de quemar nada; porque á veces lo apócrifo guia para la interpretacion de lo auténtico, y puede convenir el estudiar quiénes fueron los falsarios y por qué motivos falsificaron. Además, ¿quién sabe si se juzga apócrifo un documento, que solo lo parece porque no se le entiende bien? Guárdese pues todo, con la debida separacion; que si lo apócrifo no sirve para fundar derechos ni defenderlos, puede servir para la historia del mismo archivo, lo que no es de poca importancia para distinguir lo apócrifo de lo auténtico.

El espíritu humano no se examina á sí mismo hasta que llega á mucho desarrollo: entonces, á la primera ojeada ve en sí un conjunto de sensaciones, ideas, juicios, afecciones de mil clases, y todo enlazado de una manera inextricable. Para aumentar la complicacion, no se halla solo, sino en compañía, en íntima relacion con sus semejantes, en recíproca comunicacion de sensaciones, de ideas, de sentimientos; y todos á su vez en contacto, y bajo la influencia de seres desemejantes, de asombrosa variedad, y cuyo conjunto forma el universo. ¿Comenzará por echarlo todo abajo? ¿Querrá reducirlo todo á cenizas, sin exceptuarse á sí propio, y esperando renacer de la pira, cual otro fénix? Así lo hacen los que para ser filósofos comienzan por negarlo todo, ó dudar de todo. ¿Escogerá arbitrariamente un hecho, un principio, diciendo «algo he de tomar por punto de apoyo, tomo este, y sobre él voy á fundar la ciencia?» ¿Antes de examinar, antes de analizar, dirá: «todo esto es uno; no hay nada si no hay la unidad absoluta; en ella me coloco, y rechazo todo lo que no veo desde mi punto de vista?» Nó: lo que debe hacer es saber primero lo que hay en su espíritu, y luego examinarlo, clasificarlo, apreciarlo en su justo valor: no comenzar por insensatos é impotentes esfuerzos contra la naturaleza, sino por prestar á las inspiraciones de la misma un oido atento.

No hay filosofía sin filósofo; no hay razon sin ser racional; la

existencia del _yo_ es pues una suposicion necesaria. No hay razon posible, cuando la contradiccion del ser y no ser no es imposible; toda razon pues supone verdadero el principio de contradiccion. Cuando se examina la razon, la razon es quien examina; la razon ha menester reglas, luz; todo exámen pues supone esta luz, la evidencia, y la legitimidad de su criterio. El hombre no se hace á sí propio, se encuentra hecho ya: las condiciones de su ser, no es él quien las pone: se las halla impuestas. Estas condiciones son las leyes de su naturaleza: ¿á qué luchar contra ellas? «A mas de las _preocupaciones_ facticias, dice Schelling, las hay _primordiales_ puestas en el hombre, no por la educacion, sino por _la naturaleza misma_, que para _todos_ los hombres ocupan el lugar de principios del conocimiento, y son un _escollo_ para el pensador libre,» Por mi parte no quiero ser mas que todos los hombres: no quiero estar reñido con la naturaleza: si no puedo ser filósofo, sin dejar de ser hombre, renuncio á la filosofía y me quedo con la humanidad.

NOTAS

(SOBRE EL CAPÍTULO I.)

(I.) Conviene distinguir entre la certeza y la verdad: entre las dos hay relaciones íntimas, pero son cosas muy diferentes. La verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa. La certeza es un firme asenso á una verdad, real ó aparente.

La certeza no es la verdad, pero necesita al menos la ilusion de la verdad. Podemos estar ciertos de una cosa falsa; mas no lo estaríamos, sino la creyésemos verdadera.

No hay verdad hasta que hay juicio, pues sin juicio no hay mas que percepcion, nó comparacion de la idea con la cosa; y sin comparacion no puede haber conformidad ni discrepancia. Si concibo una montaña de mil leguas de elevacion, concibo una cosa que no existe, mas no yerro mientras me guardo de afirmar la existencia de la montaña. Si la afirmo, entonces hay oposicion de mi juicio con la realidad, lo que constituye el error.

El objeto del entendimiento es la verdad; por esto necesitamos al menos la ilusion de ella para estar ciertos; nuestro entendimiento es débil; y de aquí es que su certeza está sujeta al error. Lo primero es una ley del entendimiento, lo segundo un indicio de su flaqueza.

La filosofía, ó mejor, el hombre, no puede contentarse con apariencias, ha menester la realidad; quien se convenciere de que no tiene mas que apariencia, ó dudase de si tiene algo mas, perderia la

misma certeza; esta admite la apariencia, con la condicion de que le sea desconocida.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO II.)

(II.) El mismo Pirron, no dudaba de todo como creen algunos: admitia las sensaciones en cuanto pasivas, y se resignaba á las consecuencias de estas impresiones, conviniendo en la necesidad de acomodarse en la práctica á lo que ellas nos indican. Nadie hasta ahora ha negado las apariencias; las disputas versan sobre la realidad; sosteniendo los unos que el hombre debe contentarse con decir: _parece_; y otros que puede llegar á decir: _es_. Conviene tener presente esta distincion, que evita confusion de ideas en la historia de la filosofía, y conduce á esclarecer las cuestiones sobre la certeza. Así de las tres cuestiones: hay certeza; en qué se funda; cómo se adquiere; la primera está resuelta en un mismo sentido por todas los escuelas, en cuanto se refiere á un hecho de nuestra alma; con solo admitir las apariencias admitian la certeza de ellas.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO III.)

(III.) Para formarse ideas claras sobre el desarrollo del entendimiento y demás facultades de nuestro espíritu véase lo que digo en la obra titulada _El Criterio_, particularmente en los capítulos I, II, III, XII, XIII, XIV, XVIII y XXII.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO IV.)

(IV.) Pongo á continuacion los notables pasajes de Santo Tomás, á que me he referido en el texto, sobre la unidad y multiplicidad de ideas. Creo que los leerán con gusto todos los amantes de una metafísica sólida y profunda.

In omnibus enim substantiis intellectualibus, invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo

principio est unum et simplex, et quanto magis creatura intellectuales distant à primo principio, tanto magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis à centro egredientibus. Et inde est quod Deus per suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ, quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum in quantum deficiunt à virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores; quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate, et confusione, quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium, non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur (1 p., q. 89, art, 1.).

Intellectus quanto est altior et perspicacior tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam onmia cognoscit: nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinæ essentiæ ad res cognitas; sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere: ita tamen quod quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dio. dicit, 12. cæ. hier. quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus. Et in lib. de causis dicitur, quod intelligentiæ superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis angelis sunt formæ adhuc universales in tantum, quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei; ita quod illa species sit propria uniuscuiusque particularium secundum diversos respectus eius ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singulorum secundum diversos respectus; sed intellectus humanus qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium habet formas in tantum particulatas quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus quibus singularia accipiat (Quodlib. 7. art. 3.).

Respondeo dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo, in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet, quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa: et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit.

Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit, et ideo oportet quod eius formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et de hoc, exemplum aliqualiter in nobis perspici potest: sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt; nisi eis particulatim per singula explicetur. Et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt (1 p., q. 55. art. 3.).

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO V.)

(V.) Hé aquí explicada por el mismo Condillac la idea de su hombre estatua: «Para llenar este objeto nos imaginamos una estatua organizada interiormente como nosotros y animada de un espíritu, sin ninguna especie de ideas, suponiéndola además de un exterior toda de mármol que no le permitia el uso de ningun sentido, nos reservamos la libertad de abrírselos á las diferentes impresiones de que son susceptibles, segun mejor nos pareciese.

«Creimos deber empezar por el olfato, porque esto es el sentido que parece contribuir menos á los conocimientos del espíritu humano. En seguida examinamos los otros; y despues de haberlos considerado separadamente y en conjunto, vimos que la estatua llegaba á ser un animal capaz de velar por su conservacion.

«El principio que determina el desarrollo de sus facultades es simple; las sensaciones mismas le contienen; porque siendo todas por necesidad agradables ó desagradables, la estatua está interesada en gozar de las unas y evitarse las otras. El lector se convencerá de que este interés es suficiente para dar lugar á las operaciones del entendimiento y de la voluntad. El juicio, la reflexion, los deseos, las pasiones no son otra cosa que la sensacion misma que se transforma de diferentes maneras; por esta razon nos pareció inútil el suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza todas las facultades de que está dotada: la naturaleza nos da órganos para advertirnos por el placer, lo que debemos buscar, y por el dolor, lo que debemos huir; pero se detiene allí, y deja á la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos y de acabar la obra que ella comenzó.

«Este objeto es nuevo, y manifiesta toda la sencillez de las vias del Autor de la naturaleza: ¿no es cosa digna de admiracion el que haya bastado hacer al hombre sensible al placer y al dolor, para que naciesen en él ideas, deseos, hábitos, talentos de toda especie?» (Tratado de las sensaciones, _Idea de la obra_).

Lo que admira no es el sistema de Condillac, sino la candidez de su autor: y todavía mas el que siquiera por breve tiempo, haya podido tener numerosos secuaces un sistema tan superficial y tan pobre. Proponese el autor la dificultad de que no siendo todo lo que hay en el alma mas que la sensacion transformada, es extraño que los brutos que tambien tienen sensaciones, no estén dotados de las mismas facultades que el hombre. ¿Atinaría el lector en la profunda razon señalada por el filósofo francés? mucho lo dudamos. Héla aquí, como un pensamiento curioso: «el órgano del _tacto_ es en los brutos _menos perfecto_, y por consiguiente no puede ser para ellos la causa ocasional de todas las operaciones que se notan en nosotros.» Bien hizo en adoptar el lema: nec tamen quasi Pythius Apollo.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO VI.)

(VI.) En estas materias, son dignas de leerse las obras de los escolásticos: al tratar del _objeto de la ciencia_, son á un tiempo exactos y profundos. Difícilmente se puede excogitar nada con respecto á clasificaciones de verdades, que ellos no hayan explicado ó indicado.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO VII.)

(VII.) No se crea que juzgo con demasiada severidad las formas adoptadas por los filósofos alemanes. Sabido es como habla de ellos Madama de Stael; pero felizmente puedo citar en mi apoyo un juez mas competente todavía, Schelling, uno de los jefes de la filosofía alemana. Dice así: «Los alemanes han filosofado tan largo tiempo entre sí solos, que poco á poco se han apartado en sus ideas y en su lenguaje, de las formas universalmente inteligibles, llegando á tomar por medida del talento filosófico los grados de apartamiento de la manera comun de pensar y de expresarse; fácil me seria citar ejemplos; ha sucedido á los alemanes lo que á las familias que se separan del resto del mundo para vivir únicamente entre ellas, y que acaban por adoptar, á mas de otras singularidades, expresiones que les son propias y que solo ellas mismas pueden entender. Despues de algunos esfuerzos infructuosos para difundir en el extranjero la filosofía de Kant, renunciaron á hacerse inteligibles á las demás naciones, acostumbráronse á mirarse como el pueblo escogido de la filosofía, y

la consideraron como una cosa que existió por sí misma con existencia absoluta e independiente; olvidando que el objeto de toda filosofía, objeto al cual se falta con harta frecuencia, pero que jamás debe perderse de vista, es obtener el asentimiento universal, haciéndose universalmente inteligible. No es esto decir que las obras de pensamiento deban ser juzgadas como ejercicios de estilo; pero toda filosofía que no puede ser inteligible para todas las naciones ilustradas y accesible á todas las lenguas, no puede ser por lo mismo una filosofía verdadera y universal. (_Juicio de M. de Schelling sobre la filosofía de M. Cousin y sobre el estado de la filosofía francesa y de la filosofía alemana en general_. 1834).

Lisonjéase M. Schelling de que la filosofía alemana irá entrando en mejor camino con respecto á la claridad, y añade: «el filósofo que hace diez años no habria podido apartarse del lenguaje y de las formas de la escuela so pena de dañar á su reputacion científica, podrá en adelante libertarse de semejantes trabas; la profundidad la buscará en los pensamientos; y una incapacidad absoluta de expresarse con claridad, no será mirada como la señal del talento y de la inspiracion filosófica.» Nada tengo que añadir al pasaje de Schelling; solo recordaré á su autor aquello de _mututo nomine, de te fabula ista narratur_.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO VIII.)

(VIII.) La lectura de la obra de Schelling, titulada _Sistema del idealismo trascendental_, no deja ninguna duda sobre su modo de pensar con respecto á esa identidad, que en el fondo no es ni puede ser otra cosa que el panteismo; sin embargo, en obsequio de la verdad confesaré que Schelling parece haber modificado su doctrina, o temido sus consecuencias, si hemos de atenernos á las indicaciones que se hallan en su discurso pronunciado en la apertura de su curso de filosofía en Berlin el 15 de noviembre de 1841. En él se lee el siguiente pasaje, digno de llamar la atencion de todos los hombres pensadores. «Los dificultades y los obstáculos de todas clases contra los que lucha la filosofía, son visibles, y en vano los quisiéramos disimular.

»Jamás se verificó contra la filosofía, reaccion mas poderosa de parte de la vida activa y real, que en la época presente; esto prueba que la filosofía ha penetrado hasta en las cuestiones mas vitales de la sociedad, en las que á nadie es permitido ser indiferente. Mientras una filosofía se halla en los primeros rudimentos de su formacion, y aun en los primeros pasos de su marcha, nadie se ocupa de ella, sino los mismos filósofos: los demás hombres aguardan á la filosofía en su última palabra; pues no adquiere importancia para el público en

general, sino por sus resultados.

»Confieso que no se debe tomar por resultado práctico de una filosofía sólida y meditada profundamente, lo que se le antoja á cualquiera señalar como tal; si así fuese, el mundo deberia someterse á las doctrinas mas contrarias á la sana moral, aun á aquellas que zapasen sus cimientos. No, nadie juzga una filosofía por las conclusiones prácticas sacadas por la ignorancia o la presuncion. Además, que en este punto tampoco seria posible el engaño: el público rechazaria una filosofía que tuviese tales resultados, sin querer ni aun juzgarla en sus principios; diria que nada entiende sobre el fondo de las cuestiones, ni la marcha artificial e intrincada de los argumentos; mas sin pararse en esto, decidiría bien pronto que una filosofía que conduce á tales conclusiones, no puede ser verdadera en sus bases. Lo que la moral romana ha dicho de lo útil, _nihil utile nisi quod honestum_, se aplica igualmente á la investigacion de la verdad; _ninguna filosofía que se respete, confesará que lleve á la irreligion_. Sin embargo, la actual filosofía se halla precisamente en situacion tal que por mas que prometa un resultado religioso, nadie se lo concede; pues que las deducciones que de ella se sacan, convierten los dogmas de la Religion cristiana en una vana fantasmagoría.

»En esto convienen abiertamente algunos de sus discípulos mas fieles; la sospecha sea o no fundada, basta su existencia, y que esta opinion se haya establecido.

»Pero en último resultado la vida activa tiene siempre razon; de suerte que la filosofía está expuesta á grandes riesgos. Los que hacen la guerra á una cierta filosofía, están muy cercanos á condenarlas todas; ellos que dicen en su corazon: no haya mas filosofía en el mundo. Yo mismo no estoy exento de sus condenaciones; pues que _el primer impulso de esta filosofía, al presente tan mal conceptuada, á causa de sus resultados religiosos, se pretende que soy yo quien lo he dado_.

»¿Cómo me defenderé? por cierto que yo no atacaré jamás una filosofía por sus últimos resultados; pero la juzgaré en sus primeros principios como debe hacerlo todo espíritu filosófico. Además, es bastante sabido que desde luego me he manifestado poco satisfecho de la filosofía de que hablo, y poco de acuerdo con ella...............................
....

»El mundo moral y espiritual se halla tan dividido, que debe ser un motivo de contento el hallar siquiera por un instante, un punto de reunion. Además, el destruir es cosa muy triste cuando no se tiene nada con que reemplazar lo destruido: «hazlo mejor» se dice al que solo sabe criticar..
....

»Yo me consagro pues todo entero á la mision de que estoy encargado;

para vosotros viviré, para vosotros trabajaré sin descanso, mientras haya en mí un soplo de vida, y me lo permita _Aquel_ sin cuya voluntad no puede caer de nuestras cabezas un cabello, y menos aun salir de nuestra boca una palabra profundamente sentida; _Aquel_, sin cuya inspiracion no puede brillar en nuestro espíritu una idea luminosa, ni un pensamiento de verdad y de libertad alumbrar nuestra alma.»

Este pasaje manifiesta todo lo embarazoso de la posicion del filósofo aleman, y las consecuencias irreligiosas que se achacan á sus doctrinas; es consolador el verle tributar un cierto homenaje á la verdad, pero aflige el notar que todavía pretende salvar su inconsecuencia.

* * * * *

(SOBRE EL CAPÍTULO IX.)

(IX.) En estos últimos tiempos no ha faltado quien pretendiese contar al ilustre Malebranche entre los partidarios del panteismo. No se concibe cómo Mr. Cousin ha podido decir: «Malebranche es con Espinosa, el mas grande discípulo de Descartes: ambos han sacado de los principios de su comun maestro, las consecuencias que en los mismos se contenian. Malebranche es al pie de la letra el Espinosa cristiano» (Fragmentos filosóficos, tom. 2, pág. 167). No se concibe, repito, cómo ha podido asentar tamaña paradoja quien haya leido siquiera las obras del insigne metafísico. Basta echar la vista sobre sus escritos para ver en ellos el espiritualismo mas elevado unido con el respeto mas profundo á los dogmas de nuestra religion sacrosanta. Al esponer los varios sistemas filosóficos sobre el orígen de las ideas y el problema del universo, se me ofrecerán nuevas ocasiones de vindicar al sabio y piadoso autor de la _Investigacion de la verdad_; pero no he querido dejar la presente, sin hacerle la debida justicia defendiéndole de esas imputaciones que él, si viviese, rechazaria con horror como intolerables calumnias. ¡Quién se lo dijera al escribir aquellas páginas donde á cada paso se encuentran Dios, el espíritu, la religion cristiana, la verdad eterna, el pecado original, con numerosos textos de la Sagrada Escritura y de san Agustin, que andando el tiempo habia de verse al lado de Espinosa, bien que con el absurdo epiteto de Espinosa _cristiano!_ Esta es á veces la triste suerte de los grandes hombres, de ser tenidos por gefes de sectas que ellos detestaron. Malebranche llamaba á Espinosa el _impio de nuestros dias_, y M. Cousin se atreve á llamar á Malebranche el Espinosa cristiano.

* * * * *

(SOBRE EL CAPÍTULO X.)

(X.) No ignoro las dificultades á que están sujetos los sistemas de Leibnitz; pero es preciso dejar bien consignado que en la mente de este grande hombre no tenian cabida las erróneas doctrinas de los modernos alemanes. «La última razon de todas las cosas, dice en su _Monadología,_ se halla en una substancia necesaria donde está el orígen de todas las mudanzas, á la que llamamos Dios.

»Siendo esta substancia la razon suficiente de todo el universo, no hay mas que un Dios, y este Dios basta.

»Como esta substancia suprema, que es única, universal y necesaria, no tiene nada fuera de ella que sea independiente de la misma, debe ser incapaz de límites y contener tantas realidades como es posible.

»De donde se infiere que Dios es absolutamente perfecto; pues que la perfeccion no es otra cosa que el grandor de la realidad positiva tomada precisamente, dejando á un lado los límites en las cosas que los tienen. Donde no hay límites, como se verifica en Dios, la perfeccion es absolutamente infinita.

»De aqui se deduce que las criaturas reciben sus perfecciones de la accion de Dios; pero tienen sus imperfecciones de su propia naturaleza, incapaz de ser ilimitada, en lo que se distinguen de Dios.

»Es verdad tambien que en Dios se halla no solo el manantial de las existencias, sino tambien el de las esencias, en cuanto reales, ó en lo que la posibilidad contiene de real.»

En su disertacion sobre la filosofía platónica, combate las tendencias panteistas de Valentin Vegelio con estas palabras: «Yo quisiera que Valentin Vegelio explicando en un tratado particular la vida bienaventurada por la transformacion en Dios, y preconizando con frecuencia una muerte y un reposo de este género, no hubiese dado motivo á la sospecha de que él y otros quietistas adoptaban esta opinion. Al mismo punto se dirige Espinosa bien que por otro camino: no admite mas que una sola substancia que es Dios, las criaturas son modificaciones de esta substancia, como las figuras que con el movimiento nacen y perecen de continuo en la cera blanda. Síguese de esto lo mismo que de la opinion de Almerio, que el alma no subsiste despues de la muerte, sino por su ser ideal en Dios, como ha existido allí desde toda la eternidad.

«Pero yo nada encuentro en Platon para creer que su opinion haya sido que los espíritus no conservan su propia substancia. Esta doctrina es incontestable á los ojos de todos los que razonan sabiamente en filosofía; y ni aun es posible formarse idea de la opinion contraria, á no ser que nos figuremos á Dios y al alma como seres corpóreos, pues

de otro modo las almas no podrian ser sacadas de Dios como partículas: pero es absurdo formarse semejantes ideas de Dios y del alma» (T. 2, diss. de phil. platonica, p. 224, epist. ad Hanschium, an. 1707, y se halla entre los _Pensamientos de Leibnitz_ sobre la religion y la moral publicados por M. Emery).

Tan lejos estaba Leibnitz de abrigar tendencia al panteismo, ni de reputarle por una filosofía elevada, que antes bien, como acabamos de ver, le considera como el resultado de una imaginacion grosera. Es muy notable que así bajo el aspecto metafísico como histórico, está completamente de acuerdo Leibnitz con Santo Tomás, manifestando ambos las mismas ideas con palabras muy semejantes. Busca el santo Doctor si el alma es hecha de la substancia de Dios, y con esta ocasion examina el orígen del error, y dice lo siguiente: «Respondeo dicendum, quod dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo à rebus acquirit, et habet diversas potentias quæ omnia aliena sunt à Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est.

»Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim, qui naturas rerunt considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse possuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis, quod dicebant esse principium, ut _dicitur in primo de anima_, per consequens sequebatur quod anima esset deo substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichari, Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse possuerunt corpori alligatam. Secundo vero processuoi fuit ad hoc quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt: non tamen á corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est anima, mundum intuitu, vel motu et ratione gubernans: ut Augu. narrat 7 de civit. Dei. Sic igitur illius totalis animæ partem, aliqui possuerunt animam hominis: sicut homo est pars totius mundi: non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctionas corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est, unde manifeste falsum est animam esse de substantia Dei(1 p. q. 90. art. 1).

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XI.)

(XI) En los escolásticos se encuentra á menudo que el entendimiento es la misma cosa entendida, aun tratándose de los entendimientos creados;

pero esta identidad se limita á un órden puramente ideal, y no significa mas que la íntima union de la idea con el entendimiento. Sabido es cuánta importancia tienen en la filosofía escolástica las materias y formas; y esta distincion se la aplica tambien á los fenómenos de la inteligencia. Bien que la idea era considerada como una cosa distinta del entendimiento, no obstante como este era perfeccionado por ella y puesto en relacion con la cosa representada, se decia que el entendimiento era la misma cosa entendida. Así deben explicarse los pasajes que se encuentran en Santo Tomás y otros escolásticos; pues aunque las expresiones de que se valen, consideradas aisladamente, serian inexactas; no lo son si se atiende al sentido que ellos les atribuyen y que resulta bien claro de los principios en que se fundan. Por ejemplo Santo Tomás (quodlibet 7. art. 2) para probar que el entendimiento criado no puede entender muchas cosas á un mismo tiempo dice: «Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia, primò et principaliter, est impossibile. Cuius ratio est, quia _intellectus secundum actum est omninò, id est perfectè res intellecta: ut dicitur_ in 3. de anima. _Quod quidem intelligendum, est non quòd essentia intellectus fiat res intelecta_ vel species eius; sed quia completè informatur per speciem rei intellectæ, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura intelligere primò, idem est acsi res una simul esset plura. In rebus enim materialibus videmus quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia................................
....

»Unde patet quòd sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo. Et hoc est quòd Alga, dicit, quòd sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris: ita unus intellectus non potest simul plura intelligere. Nec potest dici quod intellectus informetur perfectè simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore: quia figura et color non sunt formæ unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis: sed omnes formæ intelligibiles in quantum huiusmodi, sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in hoc quod est esse intellectum. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figuræ plures; vel plures colores qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem.»

Por el anterior pasaje se echa de ver que el sentido de la identidad del entendimiento con la cosa entendida, no era otro que el explicado al principio de esta nota, á saber, el de la union íntima de la idea ó especie inteligible con el entendimiento, como una forma con su materia; forma que perfeccionaba al entendimiento, haciéndole pasar del estado de potencia al de acto, y poniéndole en relacion con la cosa representada.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XII.)

(XII.) La doctrina de la inteligibilidad inmediata, es susceptible de ulteriores aclaraciones; pero como estas no podrian ser cabales sin examinar á fondo la naturaleza de la idea, lo que no corresponde al presente tratado, me reservo darlas en el lugar oportuno.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XIII.)

(XIII.) Quizás no bastará lo dicho en el texto para que todos los lectores se formen ideas bastante claras y completas de la representacion de causalidad; pero debo advertir que esta doctrina en lo tocante á la inteligencia primera, está intimamente enlazada con las cuestiones sobre el fundamento de la posibilidad aun de las cosas no existentes, cuestiones que no podria exponer aquí, sin trastornar el órden de las materias.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XIV.)

(XIV.) La distincion de los órdenes de ideas, geométrico y no geométrico, es de la mayor importancia para la ideología. He adelantado esta distincion porque la necesitaba para no dejar incompleto el exámen de la posibilidad de una verdad fundamental entre las puramente ideales. Pero su explicacion y los cimientos en que estriba, se encontrarán en el tratado sobre las ideas del espacio y de la extension.

*   *   *   *   *

(SOBRE CAPÍTULO XV.)

(XV.) La palabra _instinto_ aplicada al entendimiento, claro es que se toma en una acepcion muy diferente de cuando se habla de los

irracionales. No encierra aquí ningun significado ignoble; lo que está de acuerdo con el uso que de la misma se hace, aun para las cosas divinas. Una de las acepciones que le da el Diccionario de la lengua, es: «impulso ó movimiento del Espíritu Santo hablando de inspiraciones sobrenaturales.» El latin _instinctus_, significaba _inspiracion_: sacro mens _instincta_ furore.

* * * * *

(SOBRE EL CAPÍTULO XVI.)

(XVI.) El orígen de la confusion de ideas en la presente cuestion, es esa tendencia á la unidad de que he tratado en el capítulo IV. Se comienza por suponer que no ha de haber mas que un principio, y se busca cuál es; cuando antes de investigar cuál es, se deberia saber si existe solo, como se lo supone. Ya hemos visto que el sistema de Fichte estriba en la misma suposicion: por manera que la misma causa que en las escuelas producia disputas inocentes, puede llevar á extravíos de la mayor trascendencia.

* * * * *

(SOBRE EL CAPÍTULO XVII.)

(XVII.) Creo haber interpretado fielmente el pensamiento de Descartes, mas por si alguna dificultad quedase sobre el particular, pongo á continuacion un notable pasaje del mismo autor, en su respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne de boca de varios filósofos y teólogos contra las _Meditaciones_ II, III, IV, V y VI.

«Cuando conocemos que somos una cosa que piensa, esta primera nocion _no está sacada de ningun silogismo_; y cuando alguno dice: _yo pienso luego soy_ ó existo, no _infiere_ su existencia del pensamiento como _por la fuerza de un silogismo_ sino como una cosa conocida por sí misma, _la ve por una simple inspeccion del espíritu_; pues que si la dedujera de un silogismo habria necesitado conocer de antemano esta mayor: todo lo que piensa es ó existe. Por el contrario, esta proposicion se la manifiesta su propio sentimiento, de que no puede suceder que piense sin existir. Este es el carácter propio de nuestro espíritu de formar proposiciones generales por el conocimiento de las particulares.» No siempre se expresa Descartes con la misma lucidez; se conoce que las objeciones de sus adversarios le hacian meditar mas profundamente su doctrina, y contribuian á que aclarase sus ideas.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XVIII.)

(XVIII.) Para formarnos ideas cabales sobre la mente de Descartes, oigámosle á él mismo explicando su sistema.

«Como los sentidos nos engañan algunas veces, quise _suponer_ que no habia nada parecido á lo que ellos nos hacen imaginar; como hay hombres que se engañan raciocinando aun sobre las materias mas sencillas de geometría y hacen paralogismos, juzgando yo que estaba tan sujeto á errar como ellos, deseché como falsas todas las razones que antes habia tomado por demostraciones; y considerando en fin que aun los mismos pensamientos que tenemos durante la vigilia, pueden venirnos en el sueño sin que entonces ninguno de ellos sea verdadero, me resolví á _fingir_ que todas las cosas que habian entrado en mi espíritu no encerraban mas verdad que las ilusiones de los sueños. Pero desde luego advertí que mientras queria pensar que todo era falso, era necesario que yo que lo pensaba, fuese alguna cosa; y notando que esta verdad, yo pienso luego soy, era tan firme y segura que las mas extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podia recibirla sin escrúpulo por el primer principio de filosofía» (_Discurso sobre el Método_, cuarta parte).

He dicho que la duda de Descartes era una _suposicion_, una _ficcion_; y cabalmente estas son las palabras que emplea el mismo autor. En la ya citada respuesta á las objeciones recogidas por el P. Mersenne, se halla el siguiente pasaje:

«He leido con mucha satisfaccion las observaciones que me habeis hecho sobre mi primer tratado de la filosofía, porque ellas me dan á conocer vuestra benevolencia para conmigo, vuestra piedad hácia Dios, y el cuidado que os tomais por el progreso de su gloria. No puedo dejar de alegrarme, no solo de que hayais juzgado mis razones dignas de vuestra censura, sino tambien de que nada decis á que yo no pueda contestar fácilmente.

»En primer lugar me recordais que _nó veras sino tan solo por una mera ficcion_, he desechado las ideas ó los fantasmas de los cuerpos para concluir que yo soy una cosa que pienso, por temor quizás que yo no crea que se sigue de esto que yo no soy sino una cosa que pienso; mas ya os he hecho ver en mi segunda Meditacion que yo me acordaba de esto, ya que decia lo siguiente: «pero puede suceder que estas cosas que yo _supongo_ que no son, porque no las conozco, no sean en efecto diferentes de mí á quien conozco; no sé nada de esto, no me ocupo de esto en la actualidad.»..

....

Como se ve, Descartes no rechaza el que su duda no sea una mera ficcion; hasta dice en términos expresos que no hace mas que aplicar un método cuya necesidad reconocen todos los filósofos.

«Os suplico, continúa, que recordeis que por lo tocante á las cosas relativas á la voluntad, he puesto siempre una gran distincion entre la contemplacion de la verdad y los usos de la vida: con respecto á estos, tan distante me hallo de pensar que solo debamos seguir las cosas conocidas muy claramente, que por el contrario creo que ni aun es preciso aguardar siempre las mas verosímiles, sino que es preciso á veces entre muchas cosas del todo desconocidas é inciertas, escoger una, y atenerse á ella firmemente, mientras no se vean razones en contra, cual si la hubiésemos escogido por motivos ciertos y evidentes, como lo tengo ya explicado en el _Discurso sobre el Método_; pero cuando solo se trata de la contemplacion de la verdad ¿_quién ha dudado jamás que sea necesario suspender el juicio sobre las cosas obscuras ó que no son distintamente conocidas_?»

¿Entonces, se nos dirá, en qué consiste el mérito de Descartes? En haber _aplicado_ una regla que todos conocen, y pocos emplean; y en haberlo hecho en una época en que la preocupacion á favor de las doctrinas aristotélicas, era todavía muy poderosa. Descartes lo dice terminantemente; su método de dudar no es nuevo, lo que le faltaba era la aplicacion; pues por lo tocante al principio en que se funda, «_quién ha dudado jamás que sea necesario suspender el juicio_ sobre las cosas obscuras, ó que no son distintamente conocidas?»

Entendido el método de Descartes en este sentido, es decir tomando la duda como una suposicion, como una mera ficcion, no se opone á los buenos principios religiosos y morales. El profundo filósofo no se desdeña de tranquilizar sobre este punto á los lectores, manifestando ingenuamente que al comenzar sus investigaciones habia puesto en salvo sus creencias religiosas.

«Y en fin, como antes de empezar á reconstruir la casa en que se habita, no basta el derribarla y hacer provision de materiales y de arquitectos ó ejercitarse en la arquitectura y en trazar cuidadosamente el diseño del nuevo edificio, sino que es preciso estar provisto de algun otro donde se pueda vivir cómodamente mientras se trabaja en el nuevo; para que no estuviese irresoluto en mis acciones en tanto que la razon me obligaba á estarlo en mis juicios, y para no dejar de vivir entre tanto lo mas felizmente que pudiera, me formé una moral provisoria que consistia en tres ó cuatro máximas que voy á exponer. La primera es el obedecer á las leyes y costumbres de mi pais _conservando constantemente la Religion en que por la gracia de Dios habia sido instruido desde mi infancia_............................
....

»Despues de haberme asegurado de estas máximas y haberlas puesto aparte _con las verdades de la fe, que han sido siempre las primeras en mi creencia_, juzgué que podia deshacerme libremente del resto de mis opiniones» (_Discurso sobre el Método_, tercera parte).

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XIX.)

(XIX.) Con respecto á la distincion entre el testimonio de la conciencia y el de la evidencia, así como en lo tocante al análisis de la proposicion: yo pienso, luego soy, no cabe duda que Descartes no se expresa con bastante precision y exactitud. Véase por ejemplo el siguiente pasaje donde se nota alguna confusion de ideas.

«Despues de esto consideré en general lo que se necesita para que una proposicion sea verdadera y cierta, porque ya que yo acababa de encontrar una que tenia dicho carácter, pensé que debia saber tambien en qué consiste esta certeza, y habiendo notado que en la proposicion, yo pienso, luego soy, no hay nada que me asegure de que yo digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podia tomar por regla general que las cosas concebidas con mucha claridad y distincion, son todas verdaderas; pero que solo hay alguna dificultad en notar bien cuáles son las que concebimos distintamente» (_Discurso sobre el Método_, cuarta parte).

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XX.)

(XX.) La certeza _apodíctica_ de que habla Kant en el citado pasaje, es la que resulta de la evidencia intrínseca de las ideas; ó en otros términos, es la misma que en las escuelas suele llamarse metafísica.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XXI.)

(XXI.) A mas de las cuestiones sobre el principio de contradiccion, como único fundamento de certeza, hay otras con respecto á su importancia y fecundidad científicas. Nada he querido prejuzgar aquí

sobre estos puntos, porque me reservo ventilar largamente dichas cuestiones, al tratar de la idea del _ser_ en general.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XXII.)

(XXII.) Por un pasaje de Descartes de la cuarta parte de su _Discurso sobre el Método_, citado en la nota (XIX), se echa de ver que á mas del principio, yo pienso luego soy, admitia el de la legitimidad de la evidencia; pues al buscar lo que se necesita para que una proposicion sea verdadera y cierta, dice que habiendo notado que si estaba seguro de la verdad de esta proposicion, yo pienso luego soy, era tan solo porque lo veia claramente así, creyó que podia tomar por _regla general_, que _las cosas conocidas con claridad y distincion son todas verdaderas_. Por donde se echa de ver que en el sistema de Descartes entran dos principios ligados entre sí, pero muy diferentes: 1.º el hecho de conciencia del pensamiento; 2.º La regla general de la legitimidad del criterio de la evidencia.

Es de notar tambien que hay aquí cierta confusion de ideas que he señalado ya en otra parte. No es exacto que el principio yo pienso luego soy, sea evidente: la evidencia se refiere á la _consecuencia_, pero en cuanto al acto de pensar, no hay evidencia propiamente dicha, sino conciencia. La evidencia es un criterio, mas nó el único.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XXIII.)

(XXIII.) Lo dicho en la proposicion segunda de este capítulo (236), es independiente de las disputas sobre el modo con que el alma y el cuerpo ejercen su influencia recíproca, cuestiones que no son de este lugar. Sea cual fuere el sistema que se adopte, la influencia es un hecho que la experiencia nos atestigua; lo que me basta para lo que me propongo establecer allí.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XXIV.)

(XXIV.) Para entender mejor lo que se dice en este capítulo sobre la evidencia, será útil enterarse bien de las doctrinas expuestas mas abajo desde el XXVI, hasta el XXXI inclusive.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XXV.)

(XXV.) Por lo dicho en este capítulo se manifiesta la verdad de lo que digo en el XXIV, sobre el enlace de los diferentes criterios y la necesidad de no atenerse á una filosofía exclusiva. El sentido íntimo, ó la conciencia, sirve de base á los demás, como un hecho indispensable; pero él mismo se destruye, si se niegan los otros.

*   *   *   *   *

(SOBRE LOS CAPÍTULOS XXVI, XXVII Y XXVIII.)

(XXVI.) Dugald-Steward (P. 2. Cap. 2. Seccion 3. §. 2.) cita un pasaje de una disertacion publicada en Berlin en 1764, que no parece tan poco razonable como pretende el autor de la _Filosofía del espíritu humano_. Lo pongo á continuacion, porque la opinion del filósofo aleman me parece ser la misma que he sostenido en el texto.

«Omnes mathematicorum propositiones sunt identicæ et representantur hac formula, A = A. Sunt veritates identicæ sub varia forma expressæ, imo ipsum quod dicitur contradictionis principium vario modo enuntiatum et involutum; si quidem omnes hujus generis propositiones revera in eo continentur. Secundum nostram autem intelligendi facultatem ea est propositionum differentia, quod quædam longa ratiociniorum serie, alia autem breviore via, ad primum omnium principium reducantur, et in illud resolvantur. Sic v.g. propositio 2 + 2 = 4 statim huc cedit: 1 + 1 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1; id est, idem est idem; et, proprie loquendo, hac modo enunciari debet:--si contingat adesse vel existere quatuor entia, tum existunt quatuor entia; nam de existentia non agunt geometræ, sed ea hypothetice tantum subintelligitur. Inde summa oritur certitudo ratiocinia perspicienti; observat nempe idearum identitatem; et hæc est evidentia assensum immediate cogens, quam mathematicam aut geometricam vocamus. Mathesi tamen sua natura priva non est et propria; oritur etenim ex identitatis perceptione, quæ locum habere potest, etiamsi ideæ non repræsentent extensum.»

*   *   *   *   *

(SOBRE LOS CAPÍTULOS XXX Y XXXI.)

(XXVII.) He indicado que quizás Dugald-Steward se habia aprovechado de las doctrinas de Vico; sin que por esto quiera hacerle el cargo que se dirigió contra su maestro Reid, de quien se dijo que resucitaba las doctrinas del P. Buffier jesuita. No obstante, para que el lector pueda juzgar con pleno conocimiento de causa, pongo á continuacion un notable pasaje del filósofo escocés, por el cual se verá la coincidencia de algunas de sus observaciones con las del filósofo napolitano. Me inclino á creer que si Dugald-Steward hubiese leido á Vico, no se quejaria de la _confusion_ con que explicaron esta doctrina varios autores antiguos y modernos.

«El carácter particular de esta especie de evidencia llamada demostrativa, y que tan marcadamente distingue las conclusiones matemáticas de las de otras ciencias, es un hecho que debe haber llamado la atencion de cualquiera que conozca los elementos de la geometría; y sin embargo yo dudo que su causa haya sido señalada de una manera satisfactoria.» Locke nos dice: «lo que constituye la demostracion es la evidencia intuitiva de cada paso del raciocinio;» convengo en que si esta evidencia faltase en un solo punto, toda la demostracion se arruinaria; mas no creo que la evidencia demostrativa de la conclusion dependa de esta circunstancia, aun cuando añadiésemos esta otra condicion sobre la cual Reid insiste mucho: «que para la evidencia demostrativa es necesario que los primeros principios sean intuitivamente ciertos.» Al tratar de los axiomas, hice notar la inexactitud de esta observacion, manifestando además que en las matemáticas, los primeros principios de nuestros raciocinios no son los axiomas sino las definiciones. Sobre esta última circunstancia, es decir, sobre esta condicion de discurrir partiendo de definiciones, se debe fundar la verdadera teoría de la demostracion matemática. Voy á desenvolver aquí extensamente esta doctrina, indicando al mismo tiempo algunas de las consecuencias mas importantes que de ella dimanan.

»Como no quiero reclamar injustamente los honores de la invencion, debo comenzar por declarar que la idea matriz de esta doctrina ha sido manifestada y aun desenvuelta con extension por diversos autores tanto antiguos como modernos; pero en todos ellos se la encuentra de tal modo confundida con otras consideraciones del todo extrañas al punto de la discusion, que la atencion del autor y del lector se distrae del único principio del cual depende la solucion del problema.......
....

»Hemos visto ya en el primer capítulo de esta parte que mientras en las demás ciencias las proposiciones que se han de establecer expresan siempre hechos reales ó supuestos, las demostradas en las matemáticas

enuncian simplemente una conexion entre ciertas suposiciones y ciertas consecuencias. Así en las matemáticas nuestros raciocinios tienen un objeto muy diferente del que nos sirve en los otros usos de las facultades intelectuales; pues que se proponen, nó consignar verdades relativas á existencias reales, sino determinar la filiacion lógica de las consecuencias que dimanan de una hipótesis dada. Si partiendo de esta hipótesis raciocinamos con exactitud, es claro que nada puede faltar á la evidencia del resultado, pues que este se limita á afirmar un enlace necesario entre la suposicion y la conclusion; en las otras ciencias, aun suponiendo evitada la ambigüedad del lenguaje, y rigurosamente exactos todos los pasos de la deduccion, nuestras conclusiones serian siempre mas ó menos inciertas, pues que en definitiva estriban sobre principios que pueden corresponder ó no corresponder con los hechos» (P. 2. Cap. 2. Secc. 3.). Esta es exactamente la doctrina de Vico sobre la causa de la diferencia en los grados de evidencia y certeza; bien que este filósofo eleva á un sistema general, para explicar el problema de la inteligencia, lo que el escocés solo consigna como un hecho para señalar la razon de la evidencia matemática. El P. Buffier (Trat. de las primeras verdades, P. 1. Cap. 11.) explica lo mismo con mucha claridad.

He dicho tambien que atendida la infatigable laboriosidad que distingue á los alemanes, no fuera extraño que hubiesen leido á los escolásticos: esto se confirma, si se advierte que Leibnitz recomienda mucho esta lectura; y no es regular que se hayan olvidado del consejo de un autor tan competente, los alemanes mas modernos.

Entre los varios pasajes de Leibnitz sobre los escolásticos, prefiero aducir el siguiente que me parece sumamente curioso. «La verdad está mas difundida de lo que se cree; pero con harta frecuencia se la halla envuelta, debilitada, mutilada, corrompida con adiciones que la echan á perder, ó la hacen menos útil. Notando esas huellas de verdad en los antiguos, ó para hablar mas generalmente, en los _anteriores_, se sacaria oro del fango, el diamante de su mina, luz de las tinieblas; y esto seria en realidad _perennis quædam philosophia_. Hasta se puede decir que se notaria algun progreso en los conocimientos. Los orientales tienen ideas grandes y hermosas sobre la divinidad; los griegos añadieron el raciocinio y una forma científica; los Padres de la Iglesia desecharon lo que habia de malo en la filosofía de los griegos; pero los escolásticos trataron de emplear útilmente para el cristianismo lo que habia de aceptable en la filosofía de los paganos. Repetidas veces he dicho: _aurum latere in stercore illo scolastico barbarico_; y desearia que se pudiese encontrar algun hombre hábil, versado en esta filosofía irlandesa y española, que tuviese inclinacion y capacidad para sacar lo que en ella hay de bueno. _Estoy seguro que su trabajo seria recompensado con muchas verdades bellas é importantes_. En otro tiempo hubo en Suiza un escritor que _matematizó_ en la escolástica; sus obras son poco conocidas; pero lo que de ellas he visto me ha parecido profundo y digno de consideracion» (Carta 3. á M. Remond de Montmort).

Así habla Leibnitz, uno de los hombres mas eminentes de los tiempos modernos, y de quien Fontenelle ha dicho con razon, que «conducia de frente todas las ciencias.» Véase pues si anduve descaminado al recomendar al estudio de aquellos autores, á quien desee adquirir en filosofía conocimientos profundos. Aun prescindiendo de la utilidad intrínseca, seria conveniente dicho estudio para poder juzgar con conocimiento de causa, unas escuelas que, valgan lo que valieren, ocupan una página en la historia del espíritu humano.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XXXII.)

(XXVIII.) El autor á quien aludo (317) es Fenelon, quien bajo el nombre de sentido comun, comprende tambien el criterio de la evidencia, como se echa de ver en el siguiente pasaje: «¿Qué es el sentido comun? ¿no consiste en las primeras nociones que todos los hombres tienen de las mismas cosas? Este sentido comun que siempre y en todas partes es el mismo, que previene todo exámen y hasta le tiene por ridículo en ciertas cuestiones, en las cuales se rie en vez de examinar; que reduce al hombre á no poder dudar por mas que en ello se esfuerce; este sentido que pertenece á todos los hombres, que solo espera ser consultado para mostrarse y descubrirnos desde luego la evidencia ó lo absurdo de la cuestion, ¿_no es esto lo que yo llamo mis ideas_? Hélas aquí, pues, estas ideas ó nociones generales, que yo no puedo contradecir ni examinar, segun las cuales por el contrario, lo examino y lo juzgo todo, de manera que en vez de contestar me rio, cuando se me propone algo claramente opuesto á lo que me representan estas _ideas inmutables_» (Existencia de Dios, p. 2, n. 33).

Es indudable que en este pasaje habla Fenelon de la evidencia, pues que á mas de que emplea este mismo nombre, se refiere á las ideas inmutables; por sentido comun entiende las mismas ideas generales por las cuales juzgamos de todo, ó en otros términos, las ideas de donde nace la evidencia.

*   *   *   *   *

FIN DE LAS NOTAS.

ÍNDICE DE LAS MATERIAS DEL TOMO PRIMERO.

Objeto de la sensacion. No hay una, orígen de la certeza de las demás. Operacion de las cataratas. Dificultad de explicar el desarrollo de los sentidos, y la relacion de las sensaciones. Inutilidad de esta explicacion para la ciencia trascendental. La estatua de Condillac. Observaciones. Resultado.

CAPÍTULO VI.
Continúa la discusion sobre la ciencia trascendental.

Insuficiencia de las verdades reales. Descrédito del sensualismo. Verdades reales y verdades ideales. Insuficiencia de la verdad real finita. Dos conocimientos de la verdad primera. Necesidad de fecundar las verdades reales con verdades ideales. La unidad de Descartes es triple. La ley única del universo. Sus reaciones con la ciencia trascendental.

CAPÍTULO VII.
Esterilidad de la filosofía del yo _para producir la ciencia trascendental_.

Conciencia y evidencia. Una de las causas de la oscuridad y esterilidad de la filosofía alemana desde Fichte. Una ventaja de Kant. Esterilidad del _yo_ como elemento científico. Lo subjetivo y lo objetivo. Acto directo y acto reflejo. Esterilidad de su combinacion si les faltan las verdades necesarias. Lo que sabemos del _yo_. La conciencia universal. El panteismo espiritualista. Dualidad de relacion en todo acto de inteligencia. Dilema contra la filosofía del _yo_. Reflexion fundamental del sistema de Fichte. Su método erróneo. Aserciones gratuitas. Acto primitivo. Reflexiones. Acto indeterminado. Esterilidad de la doctrina de Fichte para encontrar el primer principio. A qué se reduce el aparato de su análisis. Fichte y Descartes. Ventaja del filósofo francés. Panteismo del sistema de Fichte.

CAPÍTULO VIII.
La identidad universal.

Lo infundado de este error. Un dilema. Contradiccion de ciertos filósofos. Su sistema. Schelling. Una causa de este error. Dificultades del problema del conocimiento. Argumento de los sostenedores de la identidad. Inutilidad de esta doctrina para explicar el conocimiento. Dualidad envuelta en el acto de conocer. Desarrollo de esta observacion. Su mayor fuerza contra la filosofía del _yo_. El misterio de la Trinidad. Platon. Intuicion del _yo_. Principio de ser y de conocer.

CAPÍTULO IX.
Continúa el exámen del sistema de la identidad universal.

Instinto intelectual en busca de la unidad. Qué es esta unidad. La unidad en la filosofía. La filosofía y la religion. Dos problemas capitales sobre la representacion intelectual. Descartes. Vindicacion de Malebranche.

CAPÍTULO X.
El problema de la representacion.

Mónadas de Leibnitz. Peligros de la exageracion en la unidad científica. Hecho único. Sus inconvenientes. Un efugio. Mónadas de Leibnitz. Lo infundado de estas hipótesis. Tampoco funda la ciencia trascendental. Diferencias entre este sistema y el de los panteistas modernos.

CAPÍTULO XI.
Exámen del problema de la representacion.

Tres fuentes de representacion. Relacion de lo representante con lo representado. Consecuencia en favor de la existencia de Dios, sacada de las relaciones de los seres intelectuales y del universo corpóreo. Dos relaciones inmediata y mediata. Objetividad de toda idea. Union de lo inteligente con lo entendido. La identidad fuente de representacion. Cuándo y de qué manera.

CAPÍTULO XII.
Inteligibilidad inmediata.

Representacion activa y pasiva. Doctrina de Santo Tomás y del cardenal Cayetano. Reflexiones. Un hecho en su apoyo. Dos condiciones de la inteligibilidad inmediata. Consecuencias ideológicas. Resúmen de la doctrina sobre la inteligibilidad.

CAPÍTULO XIII.
Representacion de causalidad y de idealidad.

La causalidad orígen de representacion. Profundidad de Santo Tomás como filósofo. Idealidad. Dos proposiciones capitales. Condiciones para que la causalidad sea suficiente orígen de representacion. Una observacion sobre las ciencias naturales. Nueva refutacion de la ciencia trascendental. Lo absoluto. Reflexiones sobre esta doctrina. La representacion ideal se refunde en la causal. Vico. Dos consecuencias importantes. Una observacion sobre las ideas-retratos. Indicacion de varias cuestiones sobre las ideas.

CAPÍTULO XIV.
Imposibilidad de hallar el primer principio en el órden ideal.

Esterilidad de las verdades ideales con respecto al mundo real. Aplicaciones. Necesidad de la union de las verdades reales con las ideales. Esterilidad del órden no geométrico para el geométrico y vice-versa.

CAPÍTULO XV.
La condicion indispensable de todo conocimiento humano.

Medios de percepcion de la verdad. Estado de la cuestion. Distincion. Conciencia. Evidencia. Instinto intelectual ó sentido comun. Tres órdenes de verdades. Carácter y diferencias de los medios de percepcion y sus objetos. Una observacion sobre el desarrollo de las facultades del hombre.

CAPÍTULO XVI.
Confusion de ideas en las disputas sobre el principio fundamental.

Anomalías. Sus causas. Estado de la cuestion.

CAPÍTULO XVII.
La existencia del pensamiento.

Principio de Descartes. Indemostrabilidad de la existencia. No todo se puede demostrar. Aplicaciones. Punto de partida de nuestros conocimientos. Dos sentidos del principio de Descartes. Se explica la mente del filósofo.

CAPÍTULO XVIII.
Mas sobre el principio de Descartes.

Su método. Ambigüedad del lenguaje de Descartes. Su idea capital. Su duda metódica. En qué sentido es posible. Aplicaciones. Observacion sobre los extravíos de los reformadores. Acuerdo de Descartes con todas las escuelas. Locke. Condillac.

CAPÍTULO XIX.
Lo que vale el principio, yo pienso.

Su análisis. Significado de la proposicion, yo pienso. Cómo se distingue de la proposicion misma. Exámen de ella bajo el aspecto

lógico. Condiciones de su posibilidad. Formacion de la idea del _yo_. Relaciones de la existencia con el pensamiento. Resolucion de tres cuestiones.

CAPÍTULO XX.
Verdadero sentido del principio de contradiccion.

Opinion de Kant. Fórmula del principio. Opinion del filósofo aleman. Juicios analíticos y sintéticos. Antigüedad de esta distincion. Enmienda de Kant en la fórmula del principio. No tiene fundamento. Equivocacion en la fórmula de Kant. Aplicaciones. Rectificaciones.

CAPÍTULO XXI.
Si el principio de contradiccion merece el título de fundamental, y en qué sentido.

Seis proposiciones sobre esta materia.

CAPÍTULO XXII.
El principio de la evidencia.

Fórmula llamada de los cartesianos. Su transformacion. Su cotejo con la de Kant. El principio de la evidencia no es evidente. Anomalía. Su explicacion.

CAPÍTULO XXIII.
Criterio de la conciencia.

Objeto de este criterio. Conciencia directa y conciencia refleja. Sus caractéres y diferencias. Observaciones sobre la fuerza intelectual en estos dos sentidos. Relacion de la conciencia con los demás criterios. Cinco proposiciones que resúmen la doctrina sobre el criterio de la conciencia.

CAPÍTULO XXIV.
Criterio de la evidencia.

Sus caractéres. Evidencia inmediata. La evidencia es una especie de cuenta y razon. De dónde dimana su necesidad y universalidad. Valor subjetivo de la evidencia. Valor objetivo. Cuestion importante.

CAPÍTULO XXV.
Valor objetivo de las ideas.

Estado de la cuestion. Doctrina de Descartes. Si se puede probar la veracidad de la evidencia. Un argumento en pro fundado en la necesidad. Fichte. Si se niega la objetividad de las ideas se arruina la unidad de conciencia. Consecuencias absurdas.

CAPÍTULO XXVI.
Si todos los conocimientos se reducen á la percepcion de la identidad.

Observaciones preliminares. Qué se afirma ó se niega en todo juicio. Qué significa la igualdad en los juicios matemáticos.

CAPÍTULO XXVII.
Continuacion.

La fórmula A es A. Cómo se aplica á las matemáticas. Ejemplo en las transformaciones de una ecuacion. Reflexiones. Caractéres de nuestra inteligencia. Una necesidad, y una facultad. Dugald-Steward. Se contesta á una dificultad de este autor.

CAPÍTULO XXVIII.
Continuacion.

Aplicacion de la doctrina de la identidad á los silogismos. Una observacion sobre el entimema. Objeto y utilidad de los medios dialécticos. Ampliacion de la doctrina con ejemplos geométricos y algebráicos.

CAPÍTULO XXIX.
Si hay verdaderos juicios sintéticos á priori, en el sentido de Kant.

Doctrina del filósofo aleman. Exageracion de sus pretensiones. Su equivocacion sobre los juicios matemáticos. Combinacion del análisis de los conceptos con su comparacion. Qué se necesita para la síntesis segun Kant. En qué consiste la x que él busca. Resúmen de la doctrina sobre los juicios analíticos y sintéticos.

CAPÍTULO XXX.
Criterio de Vico.

Su sistema. Su aplicacion teológica. Exámen. Objeciones, bajo el aspecto filosófico y el teológico. Doctrina de Santo Tomás. El criterio de Vico y el escepticismo.

LIBRO SEGUNDO.

DE LAS SENSACIONES.

CAPÍTULO I.

LA SENSACION EN SÍ MISMA.

[1.] La sensacion, considerada en sí, es una mera afeccion interior; pero va casi siempre acompañada de un juicio mas ó menos explícito, mas ó menos notado por el mismo que siente y juzga.

Veo dos molduras á una distancia conveniente: no descubro entre ellas ninguna diferencia. Aquí hay dos cosas.

1ª. Esa afeccion interior, ó apellídese como se quiera, que llamamos _ver_. En cuanto á esto, no me cabe ni puede caberme duda. Podré estar dispierto ó dormido, en sano juicio, ó demente; podrán ser las molduras semejantes ó desemejantes, y hasta existir ó no existir; pero en cualquiera de dichas suposiciones, dentro de mí pasa esta representacion que llamo _ver las molduras_.

2ª. Juzgo que en realidad, á mas de la afeccion que experimento, existen las dos molduras, están colocadas en frente de mí, y son ambas de relieve. En esto cabe error: por ejemplo, si duermo, si deliro; si en vez de tenerlas delante, las tengo á la espalda, y me hace ilusion un espejo que me las refleja; si no hay mas que un papel colocado detras de un vidrio cuya construccion es á propósito para que reciba mi retina la misma impresion que con la presencia del objeto; ó si no habiendo ninguna de dichas ilusiones, un pintor hábil ha dado al lienzo la misma apariencia que si fueran de relieve; ó siendo la una de perspectiva, no lo es la otra.

De esto se infiere que existiendo el mismo hecho interno que se llama _sensacion_, pueden suceder los casos siguientes.

1º. Que no haya nada en lo exterior.

2º. Que haya las molduras, pero colocadas en distinta posicion.

3º. Que haya un objeto exterior, pero nó las molduras.

4º. Que estas existan, pero que sean ambas planas, ó una de relieve y

otra plana.

Este resultado conduce á una consecuencia evidente y es, que la _simple_ sensacion no tiene una relacion necesaria con el objeto externo; pues ella puede existir, y existe en efecto muchas veces, sin objeto real.

Esta correspondencia entre lo interno y lo externo es de la incumbencia del juicio que acompaña á la sensacion, nó de la sensacion misma.

Si los brutos objetivan las sensaciones, como es muy probable, el instinto suplirá en ellos el juicio; ó se hallarán en el mismo caso que el hombre antes del uso de las facultades intelectuales.

La sensacion pues, considerada en sí, no atestigua: es un hecho que pasa en nuestra alma: si efectivamente ha habido accion de un objeto externo sobre nuestros órganos, y si este objeto es tal como parece, no le toca el discernirlo á ella que es una afeccion de nuestro ser, un hecho simple, nada mas.

[2.] Figurémonos un animal reducido al solo sentido del tacto, y aun este, nó desarrollado como en nosotros, sino circunscrito á pocas y groseras afecciones, como las de caliente ó frio, húmedo ó seco, y comparémosle con la sensibilidad humana: ¡qué inmensa distancia! la sensibilidad en dicho animal, está en los confines de lo insensible; y en el hombre se acerca ya á la region de la inteligencia; su representacion sensible, es tan extensa y variada, que reproduce en lo interior todo un mundo, y podria reproducir otros infinitos. Nosotros nos hallamos en el grado mas alto de la escala, al menos en lo sujeto á nuestra observacion: ¿quién es capaz de señalar el mas elevado posible?

[3.] Por desplegada ó perfecta que se suponga la sensibilidad, dista mucho de la inteligencia, y permanece siempre separada de la misma, como de una facultad de especie diferente. Por cuya razon, aun cuando supongamos que las facultades sensitivas sean capaces de una perfectibilidad indefinida, no se infiere de esto que pudiesen elevarse jamás á la esfera de la inteligencia propiamente dicha. Esta perfectibilidad seria en un órden diverso, que nunca podria confundirse con el de los seres intelectuales. Si suponemos que un color se perfecciona hasta lo infinito, jamás llegará á ser un sonido, ó un sabor ó un olor, y vice-versa; ¿por qué? porque la perfectibilidad está circunscrita al órden respectivo; de la propia suerte, y con mas razon, por mas que la facultad sensitiva se perfeccionase, jamás llegaria á ser inteligencia.

Esta observacion es importante para prevenir uno de los errores mas funestos de nuestra época, que consiste en mirar el universo, como el resultado de una fuerza misteriosa, que desplegándose con un movimiento espontáneo, pero necesario y continuo, va engendrando los seres y elevando sucesivamente las especies con una perenne transformacion. Así, la mayor perfeccion del organismo vegetal produciria las facultades

animales; estas, perfeccionándose, se convertirian en sensitivas; y á medida que irian progresando en el órden de las sensaciones, se acercarian á la region de la inteligencia, que al fin podrian alcanzar. Con este sistema tiene no poca analogía el que hace del pensamiento una sensacion transformada: con él queda borrada la línea divisoria entre los seres inteligentes y los no inteligentes; las sensaciones de la ostra podrian irse perfeccionando hasta convertirse en una inteligencia superior á la de Bossuet ó Leibnitz; el desarrollo de las facultades del hombre estatua, seria un emblema del desarrollo del universo.

[4.] Ya se ha podido notar que al presente hablo de la facultad sensitiva en sí misma, prescindiendo de sus relaciones con los objetos externos: y por lo mismo comprendo en la palabra _sensacion_, todas las afecciones de los sentidos, ya sean actualmente producidas, ya recordadas, ya imaginadas, es decir todas las afecciones, en toda la extension de la escala, desde que hay conciencia directa de las mismas, ó están presentes al ser que las experimenta, hasta que se llega al límite en que comienza la inteligencia propiamente dicha.

No es posible tirar aquí la línea divisoria entre lo sensible y lo inteligente; esto exige extensas y profundas consideraciones sobre la sensacion comparada con la idea; lo que no corresponde á este lugar: pero bueno será haber señalado la existencia de esta línea para que no haya confusion en una materia delicadísima, y en la que no se yerra sin consecuencias trascendentales.

[5.] ¿En qué consiste la sensacion? ¿cuál es su naturaleza íntima? Solo sabemos que es una modificacion de nuestro ser, y nos es imposible explicarla. Todas las palabras no bastan para dar idea de una sensacion á quien no la experimenta; el ciego de nacimiento estaria oyendo cuanto han dicho y escrito los filósofos sobre la luz y los colores, sin poder imaginarse lo que son los colores y la luz.

En esto no cabe otra enseñanza que la experiencia; de suerte que si suponemos un hombre con una alteracion de sentido tal que lo verde le parezca constantemente amarillo, y lo amarillo verde, no saldrá jamás de su equivocacion á pesar de un continuo trato con los demás hombres; y no llegará nunca á sospechar que durante toda su vida ha estado empleando las dos palabras, verde y amarillo, tomándolas en sentido diferente del que les daban los otros.

[6.] Por analogía, y hasta por inclinacion natural, creemos que los brutos no son meras máquinas, y que tienen tambien sensaciones. La inmensa escala en que se hallan distribuidos los irracionales, manifiesta que la facultad de sentir está esparcida por el universo con una profusion asombrosa, y en grados muy diferentes.

Nuestra experiencia se limita al globo que habitamos: ¿los límites de la vida sensitiva, son los mismos que los de nuestra experiencia? Aun con respecto al globo, la observacion está circunscrita á lo que permite la

imperfeccion de nuestros sentidos y de los instrumentos auxiliares: ¿hasta qué punto se prolonga la cadena de la vida? ¿dónde está el término? En los seres que tenemos por inanimados, ¿hay alguna participacion de esa facultad misteriosa? ¿Se compondrá el universo de un conjunto de mónadas dotadas de cierta percepcion, como pretende Leibnitz? Esto es una hipótesis destituida de fundamento; pero siendo tan limitados nuestros medios de observacion, andemos con mesura al señalar un linde á la region de la vida.

[7.] Comunmente se habla de la facultad de sentir cual de una cosa de un órden muy inferior; así es en efecto, si se la compara con las facultades intelectuales; pero esto no quita que considerada en sí, sea un fenómeno admirable, capaz de asombrar y confundir á quien medite sobre él.

Sentir!... con esta sola idea se da un salto inmenso en la escala de los seres. ¿Qué es lo insensible comparado con lo sensible? Lo insensible es, mas no experimenta que sea; nada hay en él, sino él mismo; lo sensible experimenta que es, y hay en él algo mas que él mismo, todo cuanto él siente, todo cuanto se representa en él. Lo insensible, aun rodeado de seres, está en completo aislamiento, en la soledad; lo sensible, aun solo, puede estar en un mundo de representaciones de variedad infinita.

[8.] La idea del _yo_ es aplicable en cierto modo á todo ser sensitivo; pues no se concibe la sensacion, sin un ser _permanente_, que experimenta lo _transitorio_; es decir sin un ser _uno_, en medio de la _multiplicidad_. Todo ser sensible, si fuese capaz de reflexion, podria á su manera decir, _yo_; porque de todos se verifica que es _uno mismo_ el ser que experimenta la _variedad_ de sensaciones. Sin este vínculo, sin esa unidad, no hay un ser sensible, sino _sucesion_ de sensaciones, como fenómenos inconexos del todo.

[9.] No hay sensacion sin conciencia directa; pues que no siendo esta otra cosa que la misma presencia del fenómeno al ser que lo experimenta, seria contradictorio el decir que se siente sin conciencia. Una sensacion experimentada es una sensacion presente; no se concibe, es un absurdo, una sensacion no presente, es decir no sentida (V. Lib. 1. §. 226.)

[10.] Toda sensacion trae consigo presencia, ó sea conciencia directa, mas nó representacion. Esta es una distincion que me parece de importancia. Las sensaciones del olfato, del sabor, del oido, no son representativas: son inmanentes en sí y en su objeto: esto es que un ser que las experimentase, podria creerse encerrado dentro de sí propio, y en una soledad absoluta, sin relacion con otros seres; pero el tacto y sobre todo la vista, son de suyo representativos, envuelven relacion á objetos; y aunque el ejercicio de ellos sea inmanente, incluyen no obstante, alguna relacion á otros seres, y nó como á simples _causas_ de la afeccion interna, sino como á _originales_ representados en la

sensacion.

La clase de seres sensibles dotados de facultad representativa, parece de un órden muy superior á los demás; entonces hay no solo conciencia en el ser, sino tambien una fuerza misteriosa por la cual ve dentro de sí un mundo entero.

[11.] ¿Cuál es el grado mas perfecto de la vida sensitiva? ¿Cuál el mas imperfecto? No pudiendo juzgar de estas cosas sino por experiencia y por analogía, nada se puede responder á dichas cuestiones. Pero atendida la inmensidad de la escala que la experiencia nos pone á la vista, podemos conjeturar que la naturaleza es mucho mas rica de lo que nosotros nos imaginamos. Dejémosle sus profundos arcanos, y contentémonos con sospechar que existen.

CAPÍTULO II.

LA MATERIA NO PUEDE SENTIR.

[12.] El fenómeno de la sensibilidad nos revela la existencia de un órden de seres distintos de la materia. La organizacion material por perfecta que se la suponga, no puede elevarse á la sensacion; la materia es de todo punto incapaz de sentir; por manera que el absurdo sistema del materialismo es insuficiente para explicar no solo los fenómenos de la inteligencia, sino tambien los de la sensacion.

Poco importa que nosotros no sepamos en qué consiste la naturaleza íntima del ser sensible, ni aun de la materia; bástanos conocer propiedades que les son esenciales para poder inferir con toda seguridad, que pertenecen á órdenes totalmente distintos. No es verdad que sea necesaria la idea cabal de la esencia de dos cosas, para demostrar que tienen entre sí absoluta contradiccion; mil veces consideramos dos figuras geométricas cuya propiedad constitutiva nos es desconocida, y sin embargo no dejamos de ver que son muy diferentes, y que es imposible que la una sea la otra.

La materia, opínese como se quiera sobre su propiedad constitutiva, es por necesidad un ser compuesto: una materia sin partes, no es materia. Un ser compuesto, aunque pueda decirse _uno_, en cuanto sus partes tienen entre sí union y conspiran á un mismo fin, es siempre un conjunto de muchos seres; pues que las partes, por estar unidas, no dejan de ser distintas. Si la sensacion perteneciese á un ser compuesto, lo sensible no seria un ser solo, sino un conjunto de seres; es así que la sensacion pertenece esencialmente á un ser _uno_, y no se la puede dividir sin destruirla, luego ningun ser compuesto es capaz de sensacion; luego la materia, por mas bien organizada que se la suponga, no puede sentir.

Observando lo que sucede en nosotros, y discurriendo por analogía con respecto á otros seres sensibles, podemos notar que entre la variedad de sensaciones hay un ser solo que las percibe; el mismo ser es el que oye, el que ve, el que toca, el que huele, el que saborea; el mismo ser es el que recuerda estas sensaciones cuando han desaparecido, el que las busca cuando le son agradables, el que las huye si le son ingratas, el que goza con las primeras, el que sufre con las segundas; esto entra en la idea de ser sensible; por manera que si en los brutos no hubiese ese sujeto _comun_ de todas las sensaciones, _uno_ en medio de la multiplicidad, _idéntico_ entre la diversidad, _permanente_ debajo de la sucesion, no serian seres sensibles tales como nosotros los concebimos, no sentirian propiamente hablando, pues que no hay sensacion tal como aquí la entendemos, cuando no hay un ser al cual afecta, un ser que la percibe.

Si fingimos un flujo y reflujo de sensaciones sin ningun vínculo, sin un ser único que las experimente, lo que nos resulta no es un ser sensible, sino un conjunto de fenómenos, de los cuales cada uno por sí solo nos presenta la misma dificultad que todos reunidos; es decir, la necesidad de un ser que le experimente.

[13.] Tomemos un compuesto de dos partes, A y B, y veamos si se puede lograr la sensacion de un sonido por ejemplo. Si ambas partes sienten, ó ambas sienten todo el sonido, ó cada cual una porcion de él; si ambas le sienten por entero, una de ellas está de sobras, pues que no tratamos mas que de explicar la realizacion del fenómeno, que ya se verificaria con una sola. Si cada parte siente, nó el sonido por entero, sino una porcion de él, tenemos el sonido dividido. ¿Y qué es la division de un sonido?

Además, aun hecha la imaginaria division de sonido, tampoco nos resulta explicado el fenómeno; porque la parte del sonido sentida por A, no será sentida por B; luego jamás podrá resultar una sensacion completa.

¿Fingirémos que A y B se ponen en relacion, comunicándose recíprocamente la parte que les corresponde? pero en tal caso tendremos que A siente todo lo suyo, y además lo que la comunica B; entonces, ¿á qué viene la B si A lo siente todo? ¿por qué no poner toda la sensacion primitiva en A? Salta á los ojos que dicha comunicacion es una hipótesis disparatada, pues que con ella resultaria que para formar la sensacion total seria indispensable una sucesiva comunicacion de las partes entre sí, y que cada una sintiese lo propio y lo que la transmitiesen las demás, formándose de este modo, nó una sensacion sola, sino cuantas partes hubiese, y resultando nó un ser sensible solo, sino en número igual al de las partes.

Esta hipótesis de la comunicacion al fin viene á parar á la admision de nuestro sistema: pues que reconoce la necesidad de la unidad para constituir la sensacion. ¿Por qué se comunicarian las partes lo que

respectivamente hubiesen sentido? porque nó de otro modo podria constituirse la sensacion total, y de esta suerte se haria recibir á cada parte lo que de sí misma no tenia. ¿Y con qué objeto? para que cada una lo sintiese todo; luego la sensacion necesita estar toda en un solo sujeto; luego al paso que se niega la unidad, se la reconoce necesaria.

[14.] Estas partes A y B, ó serian simples ó nó; si fueran simples, ¿á qué empeñarse en sostener el materialismo, si al fin se habia de llegar á seres simples? Decir que la sensacion es un efecto de la organizacion, y sin embargo ponerla en un ser simple, es una contradiccion manifiesta; porque lo simple no puede estar organizado; no hay organizacion cuando no hay partes organizadas. Si se admite el ser simple, y en él se pone la sensacion, entonces la organizacion será, si se quiere, un medio, un conducto, ó una condicion indispensable para la realizacion del fenómeno; pero no será ella el sujeto de este, sino el ser simple. Si las partes no son simples, estarán compuestas de otras; en cuyo caso se podrá preguntar de ellas, lo mismo que de las primeras; habiéndose de llegar á seres simples ó proceder hasta lo infinito. Si se admite este proceso, el ser sensible no será uno solo, sino infinitos, y las dificultades que teníamos con solas dos partes A y B, se multiplicarán hasta lo infinito, resultando en cada ser sensible, nó uno sino infinitos, y en cada sensacion nó una sino infinitas.

[15.] Surge aquí una dificultad gravísima. Si la materia es incapaz de sentir, el alma de los brutos no es materia, si es inmaterial, es espíritu, lo que no se puede admitir.

Esta dificultad se desvanece fijando bien el sentido de las palabras. No es lo mismo un ser inmaterial que un espíritu; todo espíritu es inmaterial: pero nó todo ser inmaterial es espíritu. Inmaterial, significa negacion de la materia; espíritu significa algo mas: pues que por esta palabra entendemos un ser simple dotado de inteligencia y de libre albedrio. El alma de los brutos será pues inmaterial sin que sea espíritu.

Dicen algunos: lo que no es cuerpo es espíritu, no hay medio entre estas dos clases de seres. ¿Por qué? ¿En qué se funda tamaña seguridad? Si se dijese que no hay medio entre lo material é inmaterial, se diria bien; porque efectivamente no hay medio entre el sí y el nó; cualquier cosa es ó no es; pero en la idea de espíritu entra mucho mas que simple negacion de materia; entra la idea de un principio activo, inteligente y libre.

[16.] Pero entonces, se dirá, ¿en qué consiste la naturaleza del alma del bruto? y yo preguntaré, ¿en qué consiste la naturaleza de la mayor parte de las cosas que se nos ofrecen? Esta naturaleza, ¿la conocemos en sí ó en sus actos? Nuestra misma alma, ¿la vemos acaso intuitivamente? ¿por ventura no la conocemos por los actos de que tenemos conciencia? pues bien; de un modo semejante conocemos el alma sensitiva por sus actos, esto es, por el sentir; conocemos que no es materia, porque la

materia es incapaz de sensacion; y á la manera que de nuestra alma sabemos que es un ser simple, principio activo dotado de inteligencia y libertad, podremos decir que el alma de los brutos es un ser simple dotado de la facultad de sentir y de instintos y apetitos en el órden sensible.

Yo no sé lo que es este principio activo considerado en sí; pero sus actos me le revelan como una fuerza superior á los cuerpos; como una de tantas actividades que vivifican la naturaleza. Esa fuerza vivificante la encuentro en una porcion de materia admirablemente organizada, y cuya organizacion conspira á un fin que es el ejercicio armónico de las facultades de ese viviente que llamamos animal; el no saber lo que es esa fuerza en sí misma, no me impide el afirmar su existencia, ya que los fenómenos me la revelan de una manera incontestable.

[17.] ¿Cuál será entonces el destino de esas almas ó de esas fuerzas vitales, en destruyéndose la organizacion que ellas vivifican? ¿Se reducirán á la nada ya que no pueden descomponerse por no constar de partes? ¿continuarán existiendo, esperando que les toque el turno de presidir á una nueva organizacion? Aquí hay varias cuestiones que es bueno deslindar para examinarlas luego por separado.

Si el alma de los brutos no consta de partes, no puede perecer por desorganizacion; no se desorganiza lo que no está organizado, y no lo está lo que no tiene partes organizables.

De esto se infiere que el alma de los brutos no puede perecer por corrupcion propiamente dicha, pues que así se ha de verificar de todo ser que no esté compuesto de materia. No veo que bajo este aspecto pueda ofrecerse ninguna dificultad; pero la cuestion no está resuelta sino en su parte negativa, pues hasta aquí solo sabemos que el alma de los brutos no se corrompe ó no muere por descomposicion; fáltanos saber qué se hace de ella; ¿se anonada? ¿continúa existiendo? y en tal caso, ¿de qué manera? Estas son cuestiones diferentes.

Ante todo conviene advertir que aquí caben conjeturas, mas bien sobre la posibilidad que sobre la realidad; la filosofía puede hacernos columbrar lo que puede haber, mas nó lo que hay; pues la realidad no puede sernos conocida sin la experiencia, y esta nos falta en el caso presente. En buena filosofía, cuando se pregunta lo que hay en este punto, la mejor respuesta es: no lo sé; cuando se pregunta qué es lo que puede haber, entonces entra el raciocinio fundado en los principios generales, y muy particularmente en la analogía.

[18.] Suele decirse que nada se aniquila; esta proposicion ha menester explicaciones. ¿Qué significa aniquilarse? dejar de ser, sin que reste nada de lo que antes habia; si se desorganiza un cuerpo, deja de ser como cuerpo organizado, pero la materia resta; no hay pues aniquilamiento. ¿Es verdad que nada se aniquila? Segun algunos, es preciso distinguir entre sustancias y accidentes; como estos últimos son

una especie de seres incompletos, no hay inconveniente en que dejen de ser sin que reste nada de ellos, pero en esa desaparicion no habrá aniquilamiento propiamente dicho: así vemos que las cosas se transforman continuamente, es decir, que padecen una sucesion de accidentes, los cuales dejan de existir cuando la cosa deja de ser modificada de la manera respectiva. En cuanto á las sustancias, si dejasen de ser habria verdadero aniquilamiento; pero esto no se verifica porque ninguna sustancia se aniquila. Así piensan algunos; ignoro lo que hay de verdad en este sistema, pues no sé cual es el fundamento sólido en que puede estribar. Si hay una sustancia destinada á un objeto, en cesando este ¿por qué no podria aniquilarse? Un ser criado, necesita continuamente de la accion conservadora del Ser criador; por lo cual se dice que la conservacion es una creacion continua; cuando cese el objeto á que se destina la sustancia criada, qué inconveniente habrá en que se aniquile? No veo que esto repugne ni á la sabiduría ni á la bondad de Dios; cuando un artífice tiene un instrumento que deja de servir, lo desecha ó lo inutiliza: esto en Dios equivaldria á quitar la accion conservadora, y en la criatura, á reducirse á la nada; si no repugna á la sabiduría y bondad de Dios el que un ser organizado se desorganice ó deje de existir como ser organizado, ¿por qué les repugnará el que una sustancia deje de existir en habiendo cumplido el objeto al cual estaba destinada? de esto se infiere que no seria contrario á la sana filosofía el sostener que las almas de los brutos se reducen á la nada.

[19.] Pero supongamos que no se quiera acudir al aniquilamiento; ¿hay algun inconveniente en que continúen en su existencia? si lo hay, no lo alcanzo.

¿Para qué servirian? no lo sé; pero es lícito conjeturar que absorbidas de nuevo en el piélago de la naturaleza no serian inútiles. Tampoco sabemos á qué sirven muchos otros seres, y no obstante, ni por eso negamos su existencia, ni ponemos en duda su utilidad. ¿Quién nos ha dicho que la fuerza vital que reside en el bruto no haya de tener ningun objeto en destruyéndose la organizacion que ella animaba? La destruccion de una planta ¿acarrea por ventura la extincion de todas las fuerzas vitales que en esta residen? y esas fuerzas, por no ejercer su accion sobre el ser organizado que se acaba de destruir, ¿dejan por ventura de ser útiles en el misterioso laboratorio de la naturaleza? ¿Quién nos ha dicho que una fuerza vital no puede ser útil sino ejerciéndose sobre un objeto de nuestra observacion? ¿quién nos ha dicho que en los arcanos de la naturaleza las fuerzas vitales no obran en sentidos muy diferentes, muy varios, y que los efectos de su actividad no se presentan de maneras muy diferentes, segun las circunstancias en que se encuentran, todo con arreglo á las leyes establecidas por la sabiduría infinita? La magnífica profusion con que están esparcidas las materias seminales, el sinnúmero de gérmenes que por todas partes descubrimos, esa inmensa cantidad de materia susceptible de trasformacion y asimilacion en el viviente, los misterios de la generacion en el reino vegetal y animal, ¿todo esto no nos indica que hay derramadas por el universo un sinnúmero de fuerzas vitales, que ejercen su actividad de manera muy varia y en

una escala de extension asombrosa? ¿Quién nos asegura que un mismo principio vital no pueda presentar fenómenos muy diversos segun las condiciones á que está sometido? el que reside en la bellota ¿no es el mismo de la corpulenta encina que ha desafiado el ímpetu de los huracanes durante algunos siglos? Si la experiencia no lo atestiguase ¿quién seria capaz de sospechar que el principio vital de un gusano informe y asqueroso es el mismo de una bellísima mariposa? Véase pues como no es contrario ni á la razon ni á la experiencia, el suponer que el alma de los brutos, esa fuerza vital que en ellos reside, sea lo que fuere, continúa despues de destruida la organizacion de su cuerpo, y que absorbida de nuevo en los tesoros de la naturaleza, se conserva en ellos, nó como un ser inútil, sino ejerciendo su actividad en diferentes sentidos segun las condiciones á que se halle sujeta [I].

CAPÍTULO III.

El Sueño y la Vigilia.

[20.] El hecho de la sensacion está enlazado con otros, y de este enlace resulta una gran parte de nuestros conocimientos. Se ha dicho con tono de mucha seguridad, que no era posible demostrar por las sensaciones la existencia de los cuerpos, pues que siendo aquellas una cosa puramente interna, no era dable que nos condujesen á inferir la existencia de otra externa, y no habia inconveniente en que todas nuestras sensaciones fuesen un conjunto de fenómenos individuales, encerrados dentro de nuestra alma. A primera vista parece imposible soltar la dificultad: sin embargo, si se la examina á fondo, se echará de ver que se le ha dado mas importancia de la que merece.

[21.] La primera objecion que suele hacerse contra el testimonio de los sentidos se funda en la dificultad de distinguir con certeza el estado de vigilia del de sueño. Dormidos recibimos impresiones semejantes á las que nos afectan despiertos: ¿cómo nos aseguraremos de que la ilusion no es perpetua? El abate de La-Mennais, con aquella exageracion que le caracteriza, ha dicho: «Quien demostrase que la vida entera no es un sueño, una quimera indefinible, haria mas de lo que han podido todos los filósofos hasta hoy.»

Yo creo que hay en esto graves dificultades, pero no puedo persuadirme que sean insolubles. Voy ante todo á examinar, si el sueño y la vigilia son diferentes, no solo á los ojos del sentido comun, sino tambien de la razon. La-Mennais pretende que solo en el tribunal del consentimiento comun puede obtenerse un fallo definitivo y satisfactorio: yo estoy convencido de que el raciocinio mas severo puede llegar al mismo resultado á que nos conducen de consuno, el sentido íntimo, el sentido comun, y el consentimiento comun, ó en otros términos, el testimonio de

nuestro ser y el de nuestros semejantes.

[22.] El hombre encuentra en sí de una manera completamente satisfactoria la certeza de la diferencia entre el sueño y la vigilia: para saber que estamos despiertos no necesitamos del testimonio de los demás.

La diferencia entre dichos estados no debe buscarse únicamente en la claridad y viveza de las sensaciones, y certeza actual que ellas engendran. Es indudable que á veces en el sueño se nos presentan las imágenes con tanta claridad como sí estuviéramos despiertos, y que por el momento la certeza es completa. ¿Quién no ha experimentado durante el sueño, viva alegría, ó terribles angustias? Es verdad que alguna y muy rara vez, al dispertar, tenemos la reminiscencia de que en el acto mismo del sueño asomaba la duda de si soñábamos; pero esto sucede con poca frecuencia; y en general puede asegurarse, que el sueño no anda acompañado de ese crepúsculo de razon reflexiva, que nos advierte de nuestro estado, y de la ilusion que padecemos. Por lo comun, mientras dura el sueño, no abrigamos duda sobre lo que soñamos; y abrazamos á un amigo con tierna efusion, ó lloramos desconsolados sobre su tumba, con las mismas afecciones que nos produciria la realidad.

[23.] La diferencia no se halla en la incertidumbre del momento; pues que por el contrario, solemos tener certeza completa. ¿Dónde está pues? ¿cómo la señala la razon? ¿cómo viene la filosofía en apoyo del sentido íntimo y del sentido comun? Esto es lo que vamos á examinar.

Prescindiendo de si las sensaciones tienen alguna relacion con objetos externos, de si su testimonio es suficiente para este ó aquel caso, y considerándolas únicamente como fenómenos de nuestra alma, existen dos órdenes de hechos completamente distintos por caractéres muy marcados: el sueño y la vigilia. En lo íntimo de nuestra alma, estos dos estados son completamente distintos: aun en el sistema de los idealistas, es preciso reconocer esta distincion.

Reflexionando sobre lo que experimentamos desde que vivimos, ó desde que tenemos conciencia de lo que pasa dentro de nosotros, podemos observar, que hay en nuestro ser dos clases de fenómenos. De una manera periódica y constante, experimentamos dos series de sensaciones: las unas mas ó menos claras, mas ó menos vivas, limitadas simplemente á su objeto, sin el concurso de muchas de nuestras facultades, y sobre todo sin reflexion sobre ellas mismas; en pos vienen otras, siempre claras, siempre vivas, acompañadas de actos de todas nuestras facultades, con reflexion sobre ellas, sobre su diferencia de las anteriores, con entera sujecion á nuestra libre voluntad, en todo lo relativo á variarlas, modificarlas, hacerlas desaparecer y reproducirlas, de mil maneras diferentes.

Yo veo el papel sobre que escribo; reflexiono sobre esta vision, y me la quito cuando quiero y vuelvo á tenerla cuando me agrada; y enlazo esta sensacion con otras, y con mil pensamientos, con mil caprichos, si así

me gusta. Lo que me sucede en este acto, me ha sucedido siempre, y me sucede mientras se verifica en mí esa serie de fenómenos en este estado que llamo de vigilia; mas si sueño que escribo, aun cuando no me acontezca lo que suele, de no acertar á dirigir la pluma, de no ver bien claro, de confundirse todo, no me siento con ese ejercicio simultáneo de todas mis facultades, no reflexiono sobre el estado en que me encuentro; no me hallo con esa conciencia plena de lo que hago, con ese dominio de mí mismo, con esa luz clara y viva, que en el estado de vigilia se derramaba sobre todos mis actos y sobre sus objetos. Dispierto, pienso en lo que hice, en lo que hago, en lo que haré: recuerdo los sueños y los califico de ilusiones, y los juzgo como especies inconexas, extravagantes, y los comparo con el órden y la consecuencia de lo que se me ofrece en la vigilia. Nada de esto hago mientras sueño: quizás habrá tambien una sensacion clara, viva; pero es de una manera independiente de mi voluntad; es una impresion aislada, es el uso de una facultad sola, sin el auxilio de las demás, sin comparaciones fijas y constantes, como las que recibo mientras estoy despierto; y sobre todo ese fenómeno desaparece en breve, y ó vuelvo á estar sumido en un estado en que no tengo conciencia de mi ser, ó entro en otro, en que se reproduce la misma serie de fenómenos que antes: claros, lúcidos, conexos; sufriendo el exámen de la razon que los compara entre sí, y con los anteriores. Luego, aparte toda idea de mundo externo, y aun de todo otro ser fuera de nosotros, tenemos la certeza de la distincion de los dos órdenes de fenómenos, que comprendemos en las palabras, sueño y vigilia.

Cuando pues se ha pretendido atacar la certeza de nuestros conocimientos fundándose en la dificultad de distinguir entre dichos estados, se ha echado mano de un argumento fútil, apoyado en un hecho completamente falso. Tan distante estoy de creer en la imposibilidad de distinguir filosóficamente la vigilia del sueño, que antes bien opino que la diferencia entre estos dos estados es uno de los hechos mas claros y ciertos de nuestra naturaleza.

Asentada esta verdad, y supuesto que nadie duda de que las sensaciones que experimentamos durante el sueño, no son producidas por objetos exteriores, y que por tanto no se las ha tomado nunca como medio de adquirir la verdad, pasemos á otra cuestion de mas dificultad é importancia.

CAPÍTULO IV.

RELACION DE LAS SENSACIONES CON UN MUNDO EXTERNO.

[24.] Nuestras sensaciones, ¿tienen alguna relacion con objetos externos, ó son simples fenómenos de nuestra naturaleza? De la existencia de este mundo interno que resulta del conjunto de las escenas

ofrecidas por las sensaciones, ¿podemos inferir la existencia de un mundo externo?

No se trata aquí de la práctica sino de la teoría: esta cuestion únicamente se refiere á las fuerzas del raciocinio, nó á la voz de la naturaleza: voz mas fuerte que todos los discursos, y á que nos es imposible resistir. Sea cual fuere el resultado que nos diere el exámen filosófico de las relaciones entre el mundo ideal y el real, es preciso someternos á esa necesidad de nuestra naturaleza, que nos hace creer en la existencia de dichas relaciones. La humanidad, en la inmensa mayoría de sus individuos, no ha pensado jamás, ni probablemente pensará, en semejante exámen; y sin embargo, para ella, la existencia de un mundo real, distinto de nosotros, y en continua comunicacion con nosotros, está al abrigo de toda duda. La naturaleza es antes que la filosofía.

No quiero indicar con esto que la razon sea impotente á manifestar la legitimidad de la ilacion con que se deduce lo real de lo ideal, ó la existencia del mundo externo de la del interno; solo me propongo señalar á la filosofía un linde, que si no la ilustra, al menos le inspire sobriedad en sus investigaciones, y desconfianza en sus resultados. Y con efecto: salta á los ojos que debe de ser errónea una ciencia que se oponga á una necesidad y contradiga un hecho palpable: no merece el nombre de filosofía, la que se pone en lucha con una ley que somete á su indeclinable imperio la humanidad entera, incluso el filósofo que contra esta ley se atreve á protestar. Todo lo que ella puede decir contra esa ley será tan especioso como se quiera; pero no será mas que una vana cavilacion: cavilacion que si la flaqueza del entendimiento no bastare á deshacer, se encargaria de resistirla la naturaleza, hasta que una nueva existencia en otra vida nos venga á revelar lo que hay en la profundidad de esos arcanos, y cómo se enlazan esos eslabones cuyos puntos de contacto no divisará la razon, mientras la naturaleza experimenta la irresistible trabazon con que la ligan en todos los momentos de su existencia.

[25.] Que las sensaciones son algo mas que simples fenómenos de nuestra alma, que son efectos de una causa distinta de nosotros, lo demuestra la comparacion de ellas entre sí; unas las referimos á un objeto externo, y otras nó: estos dos órdenes de fenómenos presentan caractéres muy distintos.

Ahora hay en mi interior la representacion del país en que he nacido y vivido en mis primeros años. Se me ofrece con toda claridad la espaciosa llanura con sus campos y praderas, con sus bajas colinas que ora forman montecillos aislados, ora se prolongan en varias direcciones, aplanándose hasta confundirse con el nivel del llano, ó levantándose gradualmente hasta entroncarse con los ramales de las montañas. Veo la elevada cordillera de estas que rodea toda la llanura, y que hace de ella una vasta cuenca, donde no se divisa mas salida que por la parte del sud, y una que otra quebradura que parece rasgar en algunos puntos la grandiosa muralla alzada por la naturaleza. Todo esto se me

representa muy bien en mi interior, á pesar de hallarme á mas de cien leguas de distancia: y se me representará cuantas veces yo quiera, y por el tiempo que yo quiera. Quizás podrá acontecer que sin el concurso de mi voluntad se me ofrezca el mismo espectáculo; pero siempre soy libre de distraerme, corriendo por decirlo así el telon, para no ver aquella escena; así como de levantarle de nuevo cuando tenga ganas de presenciarla.

Lo que me acontece en dicho ejemplo, se verifica con respecto á muchísimos otros; y así es que experimento dentro de mí una serie de fenómenos que me representan objetos externos, pero sin ninguna necesidad que me fuerce á estar sometido á ellos; pues los quito y los reproduzco con simples actos de mi libre albedrío.

Al propio tiempo me acontece que siento en mí otra clase de fenómenos que no están pendientes de mi voluntad, que yo no puedo excitar ó quitar cuando quiero; sino que están sometidos á ciertas condiciones, de las que me es imposible prescindir, so pena de no alcanzar lo que me propongo.

Ahora estoy experimentando que se me representa un cuadro: ó en lenguaje comun, veo un cuadro que tengo delante. Supongamos que este sea un fenómeno puramente interno, y observemos las condiciones de su existencia, prescindiendo de toda realidad externa, inclusa la de mi cuerpo, y de los órganos por los cuales se me transmite, ó parece transmitirse la sensacion.

Ahora experimento la sensacion.... ahora nó: ¿qué ha mediado? la sensacion de un movimiento, que ha producido otra sensacion de ver y que ha destruido la vision primera; ó pasando del lenguaje ideal al real, he interpuesto la mano entre los ojos y el objeto. ¿Cómo es que mientras hay la sensacion última, no puedo reproducir la primera? Si existen objetos exteriores, si mis sensaciones son producidas por ellos, se ve claro que estarán sujetas á las condiciones que los mismos les impongan: pero si mis sensaciones; no son mas que fenómenos internos, entonces no hay medio de explicarlo.

Esto es tanto mas incomprensible cuanto que en las sensaciones que nosotros consideramos como simples fenómenos, sin relacion inmediata con ningun objeto exterior, no hallamos íntima dependencia de unas con respecto á otras; y antes por el contrario notamos mucha discordancia.

Los fenómenos puramente internos, es decir, aquellos que nosotros reputamos verdaderamente por tales, tienen mucha dependencia de la voluntad, con relacion á su existencia y tambien á sus modificaciones. Yo reproduzco siempre que quiero en mi imaginacion, una escena en que se me representa la columna de la plaza Vendome de Paris; y la hago desaparecer cuando me gusta. Lo propio me sucede en todos los demás objetos que recuerdo haber visto: su presencia en mi interior depende de mi voluntad. Es cierto que á veces se representan objetos que no

quisiera, y que cuesta trabajo hacerlos desaparecer, pero tambien lo es que bastan algunos esfuerzos para que al fin desaparezcan. Habremos visto á una persona moribunda: y durante algunos dias permanece estampada en nuestra imaginacion con su semblante pálido y sudoriento, sus ojos desencajados, sus manos convulsivas, las contorsiones de su boca, su penoso estertor interrumpido por algunos ayes lastimeros; no somos dueños del todo de que no se nos presente repetidas veces la ingrata imágen; pero es bien seguro que si para distraernos nos proponemos un cálculo muy complicado, ó resolver un problema muy difícil, conseguiremos que la imágen desaparezca. Por donde se ve que aun en los casos excepcionales, con tal que estemos en sano juicio, siempre ejerce nuestra voluntad una grande influencia sobre los fenómenos puramente internos.

No sucede así con los que están en relacion inmediata con lo exterior; si me hallo en presencia del moribundo no podré menos de verle y de oirle: si aquellas sensaciones no son mas que un fenómeno interno, este fenómeno es de un órden muy distinto del otro: el uno es del todo independiente de mi voluntad, el otro nó.

Los fenómenos puramente internos están relacionados entre sí de una manera muy diferente de los demás: en las relaciones de aquellos influye tambien mucho la voluntad, en los otros nó. Además, los primeros se ofrecen ó por un simple acto de voluntad, ó por sí mismos, aisladamente, sin ninguna necesidad de encadenamiento con otros que los precedan. Escribo en Madrid y de repente se me ocurre la presencia del Támesis, con sus innumerables embarcaciones de vela y vapor. Para esto no he necesitado pasar por la serie de fenómenos en que se me representa eso que llamamos España y Francia. El Támesis me lo puedo representar, despues de mil sensaciones inconexas entre sí y con él; pero si se ha de producir en mí el fenómeno que llamo _ver_, entonces será preciso que me resigne á hacer desfilar en mi interior toda la serie de fenómenos que lleva consigo un viaje: y nó como quiera, sino sintiendo real y verdaderamente todos los placeres y las incomodidades que le acompañan: y formando una verdadera voluntad de marcharme y de acudir puntualmente á tal hora, so pena de encontrarme sin esa sensacion que llamo _ver la diligencia_, y con esa otra sensacion que llamo ver un dependiente de la oficina que no me quiere devolver el dinero, y sin otra sensacion que llamo ver y tocar mi equipaje, y con todas las sensaciones ingratas que resultan de semejantes descuidos.

Cuando esta serie de fenómenos internos ó en lenguaje comun, aventuras de viaje, me las quiero representar solo interiormente, lo dispongo á medida de mi gusto: me paro, ando con mas rapidez, de un salto atravieso cien leguas, me traslado de un punto á otro sin pasar por los intermedios, en fin, no hallo ninguno de los inconvenientes que me hacen tan pesado eso que llamamos realidad. Estoy en un mundo donde yo mando, quiero: y el coche está pronto, y el mayoral en su puesto, y el postillon en el suyo, y vuelo como llevado en alas del viento.

Los bellos paisajes, los ingratos eriales, los montes gigantescos, las llanuras cuyo confin se une con el cielo, todo desfila á mis ojos con una rapidez admirable: me canso de ir por tierra, y sin mas ni mas me planto en la cubierta de un barco en alta mar, y veo las olas agitadas, y oigo su mugido, y cual azotan los costados de la embarcacion, y la voz del piloto que da sus órdenes; veo las maniobras de los marineros, recorro las cámaras, hablo con los viajeros, todo sin sentir mal olor, sin padecer las ansias del mareo, ni presenciar las de otros.

[26.] Las sensaciones puramente internas, si bien tienen entre sí algun enlace, mayormente cuando proceden de las externas, este enlace no es tal que no podamos modificarle de mil maneras. Cuando pensamos en el obelisco de la plaza de la Concordia, naturalmente se nos presentan las fuentes, y estatuas y surtidores, y el palacio de las Tullerías, y el Templo de la Madalena, y los Campos Elíseos, y el Palacio de la Cámara de los Diputados: pero está en nuestras manos cambiar la escena, y sin mas que querer, trasladamos el obelisco en medio de la plaza de Oriente, y estamos mirando qué efecto produce allí: hasta que satisfechos de la operacion le colocamos otra vez en su puesto ó no pensamos mas en él.

Pero si se trata de la vision, ó sea el fenómeno externo, en vano nos esforzaremos en hacer semejantes maniobras: cada cosa está en su lugar, ó á lo menos así lo parece: y las sensaciones están encadenadas entre sí con eslabones de hierro. La una viene despues de la otra, y nos es imposible salvar las intermedias.

Resulta pues que la simple observacion de lo que pasa en nuestro interior, nos atestigua la existencia de dos órdenes de fenómenos totalmente distintos: en el uno, todo, ó casi todo, depende de nuestra voluntad, en el otro nada; en aquel, los fenómenos tienen entre sí ciertas relaciones, pero muy variables, y sujetas en buena parte á nuestro capricho; en este, vemos dependientes los unos de los otros, y no se producen sino bajo determinadas condiciones. No puedo ver si no abro las ventanas para que entre la luz: el fenómeno de ventana y vision están necesariamente enlazados. Pero es notable que no lo están siempre: de noche las abro y no veo; y necesito otro fenómeno auxiliar que es la luz artificial; y por mas que quiero no puedo alterar esa ley de dependencia.

[27.] ¿Qué indica todo esto? indica que los fenómenos independientes de nuestra voluntad y que están sujetos en su existencia y en sus accidentes á leyes que nosotros no podemos alterar, son efectos de seres distintos de nosotros mismos. No son nosotros mismos, porque existimos muchas veces sin ellos; no son causados por nuestra voluntad, pues se presentan sin el concurso de ella, y muchas veces contra ella; no son efecto uno de otro en el órden puramente interior, porque acontece con mucha frecuencia que habiéndose seguido mil y mil veces un fenómeno á otro, deja de repente de existir el segundo por mas que se reproduzca el primero. Esto me conducen al exámen de una hipótesis con el cual se confirmará mas y mas la doctrina establecida.

CAPÍTULO V.

UNA HIPÓTESIS IDEALISTA.

[28.] Si el sistema de los idealistas ha de subsistir, es preciso suponer que ese enlace y dependencia de los fenómenos que nosotros referimos á los objetos externos, solo existe en nuestro interior, y que la causalidad que atribuimos á los objetos externos, solo pertenece á nuestros propios actos.

Tirando de un cordon que está en el despacho, hace largo años que suena una campanilla; ó en lenguaje idealista, el fenómeno interno formado de ese conjunto de sensaciones en que entra eso que llamamos _cordon y tirar de él_, produce ó trae consigo eso otro que apellidamos _sonido de la campanilla_. Por el hábito, ó una ley oculta cualquiera, existirá esa relacion de dos fenómenos cuya sucesion nunca interrumpida nos causa la ilusion, por la cual trasladamos al órden real lo que es puramente fantástico. Esta es la explicacion menos irracional de que pueden echar mano; pero con pocas observaciones se puede hacer sentir todo lo fútil de semejante respuesta.

Hoy; tiramos del cordon, y cosa extraña, la campanilla no suena... ¿cuál será la causa? El fenómeno causante existe; porque sin duda pasa dentro de nosotros el acto que llamamos, tirar del cordon; y sin embargo tiramos y volvemos á tirar, y la campanilla no suena. ¿Quién ha alterado la sucesion fenomenal? ¿por qué poco antes un fenómeno producia el otro, y ahora nó? En mi interior no ha ocurrido novedad: el primer fenómeno lo experimento con la misma claridad y viveza que antes; ¿cómo es que no se presenta el segundo? ¿cómo es que este último lo experimentaba siempre que queria, con solo excitar el primero, y ahora nó? El acto de mi voluntad lo ejerzo con la misma eficacia que antes; ¿quién ha hecho que mi voluntad sea impotente?

De aquí se infieren dos cosas: 1.ª que el segundo fenómeno no dependia del primero, considerado este únicamente como un hecho puramente interno, pues que ahora existe este del mismo modo que en los casos anteriores, y sin embargo no produce el otro; 2.ª que tampoco depende del acto de mi voluntad; pues que el acto es firme y resuelto como antes, y no logra nada.

A pesar de esto no puede dudarse que habia algun enlace entre los dos fenómenos, ya que infinitas veces se ha observado que el uno seguia al otro; lo que no puede explicarse por una mera casualidad. No siendo pues el uno causa del otro en el órden interior, debieron tener una dependencia en el órden exterior: es decir, que en el caso que estoy

examinando, aunque continuó existiendo la causa que producia el uno, debióse de interrumpir la conexion que esta causa tenia con la que producia el otro: y así era en efecto; tirando del cordon no venia el sonido, por la sencilla razon de que habian quitado la campanilla. Esto se comprende, habiendo causas externas de lo que se llaman sensaciones: pero si estas se reducen á simples fenómenos internos, no se puede señalar un motivo razonable.

[29.] Y es de notar que cuando quiero explicarme la falta de la sucesion de estas sensaciones que antes iban siempre unidas, puedo recurrir á muchas que son muy diferentes como fenómenos internos, que como tales no tienen ninguna relacion ni semejanza, y que solo pueden tener algun enlace en cuanto corresponden á objetos externos. Al buscar por qué no suena la campanilla, para explicarme la razon de que se haya alterado el órden regular en mis apariencias, puedo pensar en varias causas, que por ahora consideraremos tambien como meras apariencias, ó fenómenos internos: puedo recibir las sensaciones siguientes: el cordon roto, el cordon enzarzado, la campanilla rota, la campanilla quitada, la campanilla sin badajuelo; á todas estas sensaciones puedo yo referir la falta del sonido; y el referirlo á ellas será lo mas irracional del mundo si las considero como simples hechos internos, pues como sensaciones en nada se parecen; y solo discurro racionalmente si á cada una de estas sensaciones le hago corresponder un objeto externo, bastante por sí solo á interrumpir la conexion del acto de tirar del cordon, con la vibracion del aire productora del sonido.

[30.] De estas reflexiones se deduce:

1º. Que considerando nuestras sensaciones como fenómenos puramente internos, se dividen en dos clases muy diferentes: unos que dependen de nuestra voluntad, otros independientes de ella; unos inconexos entre sí, ó variables en sus relaciones, á gusto del que los experimenta; otros sujetos á cierta conexion que nosotros no podemos destruir ni variar.

2º. Que así la existencia como las modificaciones de esta última clase, provienen de causas que no son nosotros, de causas independientes de nuestra voluntad, y que están fuera de nosotros. Luego el instinto que nos impulsa á referir dichas sensaciones á objetos externos, está confirmado por la razon; luego el testimonio de los sentidos es admisible en el tribunal de la filosofía, en cuanto nos asegura de la realidad de los objetos.

Con esto queda demostrada en cierto modo la existencia de los cuerpos, pues que examinando filosóficamente el concepto de cuerpo, encontramos en él el de una cosa distinta de nuestro ser, y cuya presencia nos causa tales ó cuales sensaciones. La esencia íntima de los cuerpos nos es desconocida; y aun cuando se conociera, esto no serviria de nada para nuestro propósito, pues no tratamos de la idea que en tal caso se formaria el filósofo, sino de la que se forman la generalidad de los hombres.

CAPÍTULO VI.

SI LA CAUSA EXTERNA É INMEDIATA DE LAS SENSACIONES ES UNA CAUSA LIBRE.

[31.] Contra la existencia de los cuerpos, se puede objetar una dificultad, grave á primera vista, pero que en realidad es muy fútil. ¿Quién sabe, se dirá, si hay alguna causa que produzca en nosotros todos los fenómenos que experimentamos, sin ser nada parecido á la idea que nos formamos de un cuerpo? Dios, si quisiese, podria causar en nosotros una ó muchas sensaciones, sin mediar ningun cuerpo: ¿quién nos asegura que esto no sucede? ¿quién nos da la certeza de que no puedan hacer lo mismo otros seres, y por tanto de que no sea una pura ilusion todo cuanto imaginamos sobre un mundo corpóreo?

[32.] La primera y mas sencilla solucion que se ofrece es que Dios, siendo infinitamente veraz, no puede engañarnos, ni permitir que otras criaturas nos engañen constantemente y de una manera para nosotros irresistible: pero esta solucion, si bien muy fundada, muy razonable y juiciosa, tiene el inconveniente de recurrir al órden moral para cimentar el físico, y así no dejará satisfechos completamente á los que desearian ver demostrada la verdad del testimonio de los sentidos, con argumentos sacados de la misma naturaleza de las cosas. Yo creo que esto último se puede conseguir: voy á intentarlo.

[33.] Nuestras sensaciones no provienen _inmediatamente_ de una causa libre: tanto el ser que las experimenta, como el que las produce, están sujetos á leyes fijas, á una necesidad. Nos convenceremos de esto si reflexionamos que poniéndonos bajo ciertas condiciones, no podemos dejar de experimentar determinada sensacion, y que en faltando dichas condiciones, nos es imposible experimentarla: lo que prueba que tanto nosotros como el ser que nos causa la impresion, estamos sometidos á un órden necesario. Si así no fuese, no seríamos dueños de producir la sensacion ni aun mediante ciertas condiciones: porque como la causa de ella no estaria sujeta á una ley, sino á su libre voluntad, sucederia una y mil veces que la nuestra no estaria de acuerdo con la suya, y por lo mismo no existiria la impresion que deseábamos.

Sabemos que despues de experimentada la sensacion de tacto con que nos parece que un cuerpo tupido cubre nuestros ojos, no vemos; y por mas que queramos no es imposible producir en nosotros la sensacion que llamamos _ver_; al contrario, en quitándose la sensacion del contacto del cuerpo tupido, y en hora y lugar correspondientes, nos es imposible dejar de experimentar la sensacion de ver diferentes objetos; esto prueba que en esta parte nosotros estamos sometidos á una necesidad; pero tambien

prueba que el ser que nos causa las sensaciones está sujeto á una necesidad semejante, ya que puesta la condicion de tapar los ojos, una y mil veces á nuestro capricho, desaparece tambien una y mil veces la sensacion; y dada la condicion de tenerlos destapados y abiertos en un lugar iluminado, y de repetir una y mil veces la prueba á nuestro capricho, una y mil veces se presenta tambien la sensacion: la misma, si lo dejamos todo en el mismo estado; variada conforme á nuestro gusto, si variamos de lugar, ó varian los objetos que en él haya.

Luego existen fuera de nosotros un conjunto de seres sometidos á leyes necesarias, los cuales producen nuestras sensaciones.

[34.] Es tambien de notar que la influencia que ejercen sobre nosotros no solo no dimana en ellos de eleccion ni espontaneidad, sino que ni aun se presentan como dotados de actividad propia. El cuadro que está en la pared me producirias mil veces una misma sensacion, si mil veces fijo la vista en él; y salvo el deterioro del tiempo, estaria produciendo la misma por toda la eternidad.

Es evidente además, que dichos seres están sujetos á nuestra accion; pues aplicándolos de diferentes maneras somos dueños de hacerles producir impresiones diferentes. Estoy tocando una bola, y la continuidad de la sensacion de un cuerpo liso, duro y esférico, me asegura de que es uno mismo el ser que la produce durante cierto tiempo; y no obstante, en este intervalo, con la vista recibo del mismo objeto sensaciones muy varias, presentándole á la luz de diferentes maneras.

[35.] La sujecion de estos seres á leyes necesarias, no es precisamente con respecto á las sensaciones, sino que mas bien es un enlace que tienen entre sí. La conexion de las impresiones que de ellos recibimos, es efecto de la dependencia que unos tienen con respecto á otros: de suerte que para producir una impresion determinada, empleamos muchas veces un objeto, que no sirve para ello, si se le considera en sí, pero que nos proporciona lo que deseamos poniendo en accion á otro. El descorrer una cortinilla nada tiene que ver con un magnífico paisaje; y sin embargo muchas veces no hacemos mas cuando queremos proporcionarnos la agradable vista: la relacion á que entonces atendemos no es la de las sensaciones sino la de sus objetos: la conexion que tienen estos es la que nos induce á valernos del uno para conseguir el otro.

Luego hay fuera de nosotros un conjunto de seres sometidos á leyes fijas, tanto con respecto á nuestras sensaciones como entre sí: luego existe el mundo externo; luego el interno que nos le representa, no es una pura ilusion.

CAPÍTULO VII.

ANÁLISIS DE LA OBJETIVIDAD DE LAS SENSACIONES.

[36.] El mundo externo, ¿es tal como nosotros nos le figuramos? Estos seres que nos causan las sensaciones, y que llamamos _cuerpos_, ¿son en realidad lo que nosotros creemos? Despues de demostrada la existencia de dichos seres, y su necesaria sujecion á leyes constantes, ¿no podemos dudar todavía de si hemos demostrado la existencia de los cuerpos? ¿Basta para este objeto, el haber probado que existen seres externos, en relacion con nosotros y entre sí, por medio de leyes fijas y necesarias, independientes de ellos y de nosotros?

[37.] Para comprender á fondo esta cuestion, será conveniente simplificarla, reduciéndola á un solo objeto.

Tengo á mi vista y en mi mano una manzana. Por lo demostrado mas arriba, estoy cierto de que existe un ser externo, relacionado con otros seres y con el mio por leyes necesarias; estoy cierto que de él me vienen diferentes impresiones: veo su color, figura y tamaño; percibo su olor, experimento su sabor; siento en la mano su magnitud, su peso, su figura, sus concavidades y convexidades, y oigo tambien el leve ruido que despide cuando la manoteo.

La idea de cuerpo es una idea compuesta; por manera que la de la manzana será: la de una cosa externa, extensa, colorada, olorosa y sabrosa. Siempre que se reunan estas circunstancias, esto es, siempre que yo reciba de un objeto las mismas impresiones, diré que tengo á la vista una manzana.

[38.] Examinemos ahora hasta qué punto corresponde el objeto á las sensaciones que nos causa.

¿Qué entendemos significar cuando decimos que es una cosa sabrosa? Nada mas sino que nos produce en el paladar una impresion agradable: lo propio se verifica con respecto al olfato. Luego las dos palabras olorosa y sabrosa, solo expresan la _causalidad_ de estas sensaciones, residente en el objeto externo. Tocante al color, se puede afirmar lo mismo; porque si bien comunmente transferimos la sensacion al objeto y nos ponemos en cierta contradiccion con la teoría filosófica del color y de la luz, esta contradiccion no es mas que aparente; pues en el fondo, bien examinado el juicio, solo consiste en referir la impresion á objetos determinados; por manera que cuando por primera vez oimos en las cátedras de física que los colores no están en el objeto, fácilmente nos acostumbramos á conciliar la teoría filosófica con la impresion del sentido; pues al fin esa teoría no altera la verdad de que tales ó cuales impresiones nos vienen de estos ó aquellos puntos de los diferentes objetos.

[39.] En esta parte, no es difícil explicar los fenómenos de las sensaciones, ni la correspondencia de ellas con los objetos externos;

porque para salvar esta correspondencia basta que ellos sean realmente la causa (ú ocasion) de las mismas. No es tan fácil la tarea en lo tocante á la extension; pues esta propiedad es como la base de todas las otras sensibles: y prescindiendo de si constituye ó nó la esencia de los cuerpos, lo cierto es que nosotros no concebimos cuerpo donde no hay extension.

[40.] Se palpará la diferencia que va de la extension á las demás calidades sensibles con la observacion siguiente. Cuando no hemos pensado jamás en la relacion de los objetos externos con nuestras sensaciones, tenemos no sé qué confusion sobre estos puntos; y el color, el olor, el sabor y hasta el sonido, los transferimos en cierto modo á los mismos objetos, considerando confusamente estas cosas como calidades inherentes á ellos. Así el niño y el rústico creen que el color verde está realmente en las hojas, que el olor está en la rosa, el sonido en la campana, el sabor en la fruta. Pero es fácil de notar que este es un juicio confuso de que no se dan cuenta á sí mismos con toda claridad; juicio que puede ser alterado y aun destruido, sin destruir ni alterar el conjunto de las relaciones de nuestros sentidos con los objetos. Así, aun en edad muy tierna, nos acostumbramos con facilidad á referir el color á la luz, y hasta á no fijarle en esta definitivamente, sino á mirarle como una impresion producida en nuestro sentido por la accion de este agente misterioso. El olor tampoco nos cuesta trabajo considerarle como una sensacion dimanada de la accion de los efluvios de un cuerpo sobre el órgano del olfato; así como el sonido dejamos de considerarle cual una cosa inherente al cuerpo sonoro, y no vemos en él mas que la impresion causada en el sentido por la vibracion del aire, conmovido á su vez por la vibracion del cuerpo sonoro.

Estas consideraciones filosóficas que á primera vista nos parecian estar en contradiccion con nuestro juicio, no alteran para nosotros el mundo externo; no causan un trastorno en las ideas que nos formamos de él; solo nos hacen fijar mas la atencion en algunas relaciones que deslindábamos mal; y no nos permiten atribuir á los objetos, mas de lo que tienen en realidad. Nos hacen limitar el testimonio de los sentidos á la esfera que les pertenece, rectifican en algun modo los juicios que habíamos formado; pero el mundo continúa siendo el mismo que antes; solo que los encantos de la naturaleza, los hemos encontrado en mas íntima relacion con nuestro ser, notando que en ellos tienen mas parte nuestra organizacion y nuestra alma de lo que nos habíamos imaginado.

[41.] Pero destruyamos la extension, quitemos á los objetos externos esta calidad, finjamos que ella no es mas que una simple sensacion, sin que sepamos otra cosa sino que hay un objeto que nos la causa, y desde entonces, el mundo corpóreo desaparece. Todo el sistema del universo se reducirá á un conjunto de seres que nos causan diferentes impresiones; pero quitada la extension ya no nos formamos idea del cuerpo, ya no sabemos si todo lo que hemos pensado sobre el mundo es algo mas que una pura ilusion. Yo me resigno fácilmente á deshacerme de lo que creia en mi infancia de que el color que veo en mi mano esté en ella, de que el

ruido que hace al chocar con la otra esté en ella; pero no puedo de ningun modo privarla de la extension; no puedo imaginar que la distancia de la palma al extremo de los dedos no sea mas que una pura sensacion, de que solo haya un ser que me la cause, sin saber si en la realidad esta distancia existe. A la fruta que encuentro sabrosa, le quito sin mucho trabajo los honores del sabor; y considerándola filosóficamente, no tengo inconveniente en admitir que en ella no hay nada semejante á este sabor, y sí tan solo, que está compuesta de tal suerte que afecta el órgano del paladar de la manera conveniente para que yo reciba la sensacion agradable; pero no puedo quitar á la fruta su extension, no puedo de ningun modo considerarla como una cosa indivisible; no me es dable mirar las distancias de uno á otro punto de ella como meras sensaciones. Cuando me esfuerzo por contemplar como indivisible en sí el objeto sabroso, me esfuerzo en vano; y si por un momento me parece que llego á vencer el instinto de la naturaleza, todo se me trastorna: con el mismo derecho que hago de la fruta una cosa indivisible lo hago del universo; y el universo indivisible no es para mí el universo; mi inteligencia se confunde, todo se aniquila al rededor de mí: sufro algo mas que la vista del caos; el caos se me presenta al menos como alguna cosa, bien que con horrible confusion de elementos en espantosas tinieblas; pero ahora sufro algo mas, pues el universo corpóreo, tal como le habia concebido, vuelve á la nada.

CAPÍTULO VIII.

Sensacion de la Extension.

[42.] Dos sentidos perciben la extension; la vista y el tacto; el olor, el sabor, el sonido, andan acompañados de la extension, pero son cosa muy diferente. La vista no percibe nada que no sea extenso; la extension es de todo punto inseparable de dicha sensacion. Embebidos en una deliciosa armonía de muchos instrumentos, podremos saborearnos en la percepcion de los sonidos hasta olvidarnos de la extension de los instrumentos, del aire, y de nuestros órganos: pero al contemplar un cuadro, aun en medio del entusiasmo mas ardiente, no puede desaparecer la extension. Si de la _transfiguracion_ de Rafael quitamos la extension, la maravilla desaparece; porque en la esencia de ella, aun considerándola como simple fenómeno de nuestra alma, entran por necesidad la continuidad y las distancias.

Lo propio se verifica con respecto al tacto, bien que nó con tanta generalidad. La dureza ó la blandura, la aspereza ó la lisura, la angulosidad ó la rotundidad traen consigo la extension: pero no puede negarse que hay ciertas impresiones de tacto, en las que no es tan claro que vayan acompañadas de ella. El agudo dolor de una punzada, y otros que se sienten sin causa exterior conocida, no se refieren con tanta

claridad á la extension, y parecen tener algo de aquella simplicidad que distingue las impresiones que nos llegan por el conducto de otros sentidos.

Como quiera, es cierto que el percibir la extension pertenece de una manera particular á la vista y al tacto.

[43.] Para formarnos ideas claras sobre la extension en sus relaciones con la sensacion, la analizaremos con algun detenimiento.

En primer lugar es digno de notarse que la extension envuelve multiplicidad; un ser extenso es por necesidad un conjunto de seres: estos se hallarán mas ó menos unidos entre sí, por medio de un vínculo que los hará formar un todo: pero esto no quita que ellos no sean muchos. Un hermoso cuadro donde domina la unidad de pensamiento del artista, no deja de ser un compuesto de muchas partes; el vínculo _moral_ que las une, no las identifica; solo las enlaza, las ordena, las hace concurrir á un fin. La firmísima adhesion que entre sí tienen las moléculas de que está formado el diamante, no hace que estas moléculas no sean distintas: el vínculo material las une, no las identifica.

Sin multiplicidad pues, no hay extension; donde hay extension, no hay un ser solo, en todo el rigor de la palabra, sino muchos.

[44.] Pero la multiplicidad no constituye la extension, porque puede existir la primera sin la segunda. La multiplicidad de sonidos no forma la extension, la multiplicidad de sabores ni de olores tampoco: nosotros concebimos multiplicidad de seres de diferentes órdenes así en el mundo material, como en el moral y en el intelectual, sin que se envuelva en esa multiplicidad la idea de extension. Aun limitándonos al órden puramente matemático, encontramos multiplicidad sin extension en las cantidades aritméticas y algebráicas. Luego la multiplicidad, si bien es necesaria para constituir la extension, no basta ella sola para constituirla.

Reflexionando sobre la especie de multiplicidad requerida para formar la extension, notaremos que ha de andar acompañada de la continuidad. Las sensaciones así de vista como de tacto, envuelven la continuidad: pues ni me es posible ver ni tocar, sin que reciba la impresion de objetos continuos, inmediatos los unos á los otros, coexistentes en su duracion y que á un mismo tiempo se me ofrecen como continuados unos con otros en el espacio. Sin esta continuidad, la multiplicidad no constituye la extension. Así por ejemplo, si tomo cuatro ó mas puntos en el papel en que escribo, y por una abstraccion los considero indivisibles, esta multiplicidad no me constituye la extension: necesito unirlos por medio de líneas, cuando menos imaginarias; y á falta de continuidad del cuerpo en que los suponia situados, me será preciso valerme de la continuidad del espacio: es decir, mirar este espacio como un conjunto de puntos, cuya continuacion enlaza los primeros. Por mas esfuerzos que haga no me será posible considerar como extension un conjunto de puntos

indivisibles no continuos, ni unidos por líneas: aquel conjunto será para mí como si fuera de otros seres, que nada tuviesen que ver con la extension. Y es digno de notarse, que si les doy un lugar determinado en el espacio, es tambien enlazándolos por medio de líneas imaginarias con otros puntos: pues nó de otra manera puedo concebir distancias, ni situacion en el espacio. Que si de todo esto quisiese prescindir, entonces ó paso á la nada intelectual, es decir aniquilo toda idea del objeto, ó me traslado á otro órden de seres que ninguna relacion tengan ni con la extension ni con el espacio. Habré dejado la materia y las sensaciones, y me habré remontado á la region de los espíritus.

[45.] Luego la multiplicidad y la continuidad son necesarias para constituir la extension. ¿Y bastan estas dos condiciones? creo que sí; pues donde ellas existen, existe la extension: con ellas dos solas, enteramente solas, nos formamos la idea de la extension. El objeto de la geometría es la extension; y en ella solo entran multiplicidad y continuidad. Las líneas, las superficies, los volúmenes, tales como son objeto de la geometría, prescinden de todo lo que no sea esa continuidad, mirada en su mayor abstraccion. Por esto le basta el espacio vacío; ó mejor se diria, que por esto exige el espacio vacío; pues que cuando hace la aplicacion á los cuerpos, no encuentra toda la exactitud que hallaba en la continuidad en abstracto.

[46.] Si la multiplicidad y la continuidad en el espacio constituyen la extension, esta existe realmente en los objetos que nos causan las sensaciones. Ya he demostrado que á estas les corresponden objetos externos, fundándome en la relacion misma de los fenómenos entre sí, y con las causas que los producen: es así que esta relacion existe tambien con respecto á la multiplicidad y á la continuidad, luego estas dos propiedades se hallan realmente en la naturaleza. Las impresiones que recibimos por la vista y el tacto, aun limitándonos á un solo objeto, son múltiplas y por tanto corresponden á muchos objetos; son continuas y por lo mismo corresponden á objetos continuos.

Aclararé algo mas esta razon. Mi vista fijada sobre un cuadro recibe una impresion que le viene de muchos puntos diferentes; siendo de notar que esta impresion resulta sin interrupcion en toda la superficie que se me ofrece. Si como llevo demostrado, la vista de un punto externo me basta para convencerme de su existencia, la de muchos me bastará para estar seguro de la de muchos; y la continuidad de la impresion me cerciora tambien de la continuidad de los puntos imprimentes.

Si toco un objeto visto, el tacto me confirma el testimonio en la parte que á él le corresponde, es decir la multiplicidad y la continuidad. Experimento la misma sucesion continuada de sensaciones, lo que me indica la existencia y la continuidad de los objetos que las causan.

[47.] En resúmen: la extension supone la coexistencia de muchos objetos, pero de tal suerte que estén unos á continuacion de otros; de ambas cosas nos aseguran las sensaciones: luego el testimonio de los sentidos

basta para estar ciertos de que hay objetos extensos, y pueden producirnos varias impresiones. Estas ideas contienen cuanto encerramos en la idea de cuerpo: luego el testimonio de los sentidos nos cerciora de la existencia de los cuerpos.

CAPÍTULO IX.

OBJETIVIDAD DE LA SENSACION DE EXTENSION.

[48.] Probado ya que el testimonio de los sentidos es suficiente para asegurarnos de la existencia de los cuerpos, veamos hasta qué punto son exactas las ideas que de los mismos nos hace formar. No basta saber que podemos estar seguros de la existencia de la extension, es preciso investigar si ella es en realidad tal cual nos la presentan los sentidos; y lo que digo de la extension puede aplicarse á las demás propiedades de los cuerpos.

En mi concepto, la única sensacion que nosotros trasladamos al exterior, y que no podemos menos de trasladar, es la de extension; todas las otras se refieren á los objetos, solo como efectos á causas, nó como copias á originales. El olor, el sabor, el sonido, no nos representan nada que sea parecido á los objetos que los causan; pero la extension sí: la extension la atribuimos á los objetos, y no podemos concebirlos sin ella. El sonido fuera de mí, no es sonido; no es mas que una simple vibracion del aire, producida por la vibracion de un cuerpo; el sabor fuera de mí, no es sabor; no es mas que un cuerpo aplicado á un órgano, y que le causa una modificacion, mecánica ó química; y lo propio se verifica con el olor. Aun en la luz y los colores, fuera de mí, no hay mas que un flúido que cae sobre una superficie, y que directa ó reflexamente, llega ó puede llegar á los ojos; pero la extension fuera de mí, independientemente de toda relacion con los sentidos, es verdadera extension, es algo cuya existencia y naturaleza no necesitan de mis sentidos. Cuando yo la siento, ó cuando me la imagino, hay entre mis impresiones y ella, algo mas que la relacion de un efecto á una causa: hay la representacion, la imágen interior, de lo que existe en lo exterior.

[49.] Para que se comprenda perfectamente y se sienta con viveza la verdad de lo que acabo de asentar, voy á ofrecer al lector un cuadro del cual se vayan eliminando sucesivamente determinadas sensaciones, haciéndole notar el grado de eliminacion á que se puede llegar y del cual no se pasa.

Supongamos que todos los animales pierden de una vez el sentido del paladar, ó que todos los cuerpos de la naturaleza son destituidos de la propiedad de causar por su contacto con un órgano, la sensacion que

llamamos sabor. A pesar de esto el mundo externo existe como antes. Los mismos cuerpos que nos causaban las sensaciones ahora perdidas, continuarán existiendo y podrán ser aplicados al mismo órgano que antes afectaban, causando en aquella parte las sensaciones del tacto, como de blando ó duro, frio ó caliente, ú otras semejantes. O los cuerpos sabrosos ó los órganos animales habrán sufrido alguna mudanza, con la que se ha cortado la relacion que antes tenian: se nota que una causa que antes producia un efecto, es ahora impotente para producirle. Esto puede haber acontecido por una modificacion de los cuerpos, que en nada altera su naturaleza, en cuanto nosotros la concebimos; y tambien es posible que sin haberse mudado ellos, haya sobrevenido esta diferencia con sola la alteracion de los órganos. Pero en todo caso, la desaparicion de la sensacion, no ha hecho desaparecer del universo nada semejante á ella; si la alteracion se ha verificado solo en los órganos, los cuerpos exteriores quedan intactos: y si ha tenido lugar en los cuerpos, esta alteracion les ha hecho perder una propiedad _causante_ de la sensacion, mas nó una propiedad _representada_ por la sensacion.

Ya hemos privado á los alimentos de todos sus sabores: el universo existe como antes: privémosle de sus olores, alterando los cuerpos odoríferos, ó el órgano del olfato. ¿Qué resultará? lo mismo que hemos notado con respecto al sabor. Los cuerpos odoríferos continuarán existiendo, y hasta enviando á nuestro órgano los efluvios que antes producian la sensacion del olor; no habrá mas novedad que la no existencia de esta sensacion: faltará en nuestros órganos la disposicion para recibir la impresion necesaria, ó habrá desaparecido del universo una causalidad: mas nó una cosa representada por la sensacion. Los jardines no serán despojados de su belleza simétrica, los prados de su lozanía y verdor: el árbol ostentará su frondosa copa, y el hermoso fruto continuará pendiente de las ramas mecidas por el viento.

Prosigamos en nuestra tarea destructora, ensordeciendo de repente á todos los animales. Los músicos de los conciertos se convertirán en actores de una silenciosa pantomima; el campanero tirando de la cuerda, hará dar vueltas al metal mudo; las conversaciones se reducirán á gestos orales; los gritos de los brutos, no serán mas que abrir y cerrar bocas; pero el aire vibrará como antes; sus colunas vendrán á herir el tímpano como antes; todo existirá como antes: nada faltará en el universo sino una sensacion. El rayo brillará en los aires, los rios proseguirán en su magestuosa carrera, los torrentes se precipitarán con la misma rapidez, la soberbia cascada saltará del altísimo risco, desplegando sus variados lienzos, y sus espumantes oleadas.

Vamos por fin á cometer la mayor de las crueldades: ceguemos en un momento á todos los vivientes que hay sobre la tierra, y aun á todos los que pueda haber en los astros. El sol continúa esparciendo sus inmensas madejas; ese flúido que llamamos luz, refleja en las superficies, se refringe segun los cuerpos que atraviesa, y llega á las retinas de los ojos antes videntes, ahora convertidas en insensibles membranas, colocadas tras un cristal; pero todo eso que se llama color y sensacion

de luz, todo ha desaparecido. Sin embargo el universo existe todavía: y los cuerpos celestes prosiguen recorriendo como antes sus órbitas inmensas.

Como la sensacion de la luz y de los colores, nos es mas difícil abstraerla de los objetos; ó en otros términos, como tenemos cierta propension á imaginar que efectivamente existen fuera de nosotros las impresiones que no están mas que en nosotros, considerando la sensacion como una representacion de lo exterior, es algo mas costoso el concebir que cegados todos los vivientes, no queda nada de lo que nos representan estas sensaciones, y sí únicamente un flúido que refleja en ciertas superficies, ó que atraviesa por los demás cuerpos, ni mas ni menos que otro flúido invisible. Por lo cual, en obsequio de los que tengan dificultad en dejar de realizar en lo exterior lo que solo existe en su interior, haré la suposicion de otra manera; pues que esto me bastará para demostrar, como se puede eliminar de los objetos todo lo relativo á las varias sensaciones, excepto lo tocante á la extension.

Así, no cegaremos á los animales; no tendremos la crueldad de Ulises en la caverna de Polifemo; pero desahogaremos el instinto destructor trastornando el mundo. Poco nos importa que los hombres y los animales no se queden ciegos, si logramos que no vean.

Dejaremos pues intactos los órganos, pero en cambio despojaremos al universo de su luz. Apagaremos como febles antorchas el sol, las estrellas, los astros todos; extinguiremos los mas leves destellos que brillen sobre la tierra: las bujías que alumbran la mansion del hombre, los fuegos que resplandecen junto á la cabaña del pastor, las pálidas llamas que revolotean en la broza del cementerio, hasta las chispas que arroja el pedernal. Todo quedará en la oscuridad mas profunda; imaginaremos reproducidas aquellas tinieblas que yacian sobre la faz del abismo antes que la palabra criadora dijese: «hágase la luz.»

Pero conviene advertir que al dejar el mundo en tan horrible oscuridad, no hemos alterado ninguna de sus otras leyes; existen como antes, las gigantescas moles recorriendo con asombrosa rapidez y admirable precision sus órbitas inmensas. De donde se infiere que haciendo abstraccion del olor, del sabor, del sonido, de los colores, de la luz, el mundo existe todavía, sin que nos cueste ningun trabajo concebirle de esta manera. Aun mas, hasta de la sensacion del tacto podemos prescindir, pues será fácil suponer que no percibimos ninguna impresion por este sentido; las de color ó frio, blandura ó dureza, cuyas causas quedarian en los cuerpos, podemos sustituirlas unas con otras y aun hacerlas desaparecer, sin que por eso creyésemos que el universo dejaba de existir.

[50.] Despues de hechas todas estas abstracciones, ensayemos otra, y veamos lo que sucede. Hagamos desaparecer la extension. A esta prueba el universo no resiste: las moles de los astros desaparecen; la tierra se anonada bajo nuestras plantas; las distancias dejan de existir; el

movimiento es un absurdo; nuestro propio cuerpo se desvanece; el universo entero se hunde en la nada, ó si continúa siendo algo, es cosa del todo diferente de lo que ahora nos figuramos.

Es indudable: si prescindimos de la extension, si esta sensacion, ó idea, ó sea lo que fuere, que sobre ella tenemos, no la realizamos en lo exterior, si no la consideramos como una representacion de lo que existe fuera de nosotros, todo se trastorna; no sabemos qué pensar ni de nuestras sensaciones, ni de sus relaciones con los objetos que las causan: todo da vueltas en derredor, nos falta una de las bases de nuestros conocimientos, tendemos en vano los brazos para asirnos de algun punto fijo, y preguntamos con desconsuelo, si todo lo que sentimos no es mas que una pura ilusion, si serán una verdad las extravagancias de Berkeley.

[51.] Aun con respecto á la extension es digno de observarse, que si bien la objetivamos trasladándola á lo exterior, no es de todo punto exacto que esté representada por la sensacion. Mejor se diria que es un receptáculo de ciertas sensaciones, que no un objeto de ellas; una condicion necesaria para las funciones de algunos sentidos, que no una cosa sentida. La extension abstraida de las sensaciones de la vista y del tacto, se reduce á lo que hemos dicho mas arriba, la multiplicidad y la continuidad; el conocimiento de esto, nos viene de los sentidos, pero es diferente de lo que nos representan los sentidos. Cuando á las impresiones que he recibido de la vista les quito el color y la luz me queda ciertamente la idea de una cosa extensa, mas nó de una cosa visible, ni de un objeto representado por la sensacion. De la propia suerte si despojo las impresiones que me han venido por el tacto, de las calidades que afectan este sentido, no se aniquila el objeto que las causaba, pero no está representado por las impresiones que él me transmite.

[52.] Estas observaciones manifiestan que no trasladamos á lo exterior nuestras sensaciones, que estas son un medio por el cual se informa, nuestra alma, mas nó imágenes en que ella contemple los objetos. Todas ellas le indican una causa exterior; pero algunas, como las de la vista y del tacto, le manifiestan de un modo particular la multiplicidad y la continuidad, ó sea la extension.

De esto se infiere tambien, que el mundo exterior no es una pura ilusion, que existe en realidad con sus moles inmensas, sus variados movimientos, su geometría infinita; pero que gran parte de su belleza y encantos se hallan mas bien en nosotros que en él. La mano todopoderosa é infinitamente sabia que le ha criado, ha ostentado su sabiduría y su poder de una manera particular en los seres sensibles, y sobre todo en los inteligentes. ¿Qué seria el universo si no hubiera quien sintiese y entendiese? En esa íntima relacion, en la incesante comunicacion de los objetos con los seres sensibles, están la hermosura, la armonía, los arcanos de la naturaleza. El mas precioso cuadro, si no hubiese quien le mirara y percibiese su belleza, seria un conjunto de lineamentos, un

geroglífico de caractéres indescifrados: pero desde el momento que está á la vista de un ser que siente y conoce, el cuadro se anima, es lo que debe ser; y en esta misteriosa comunicacion, el objeto gana en bellezas todo lo que comunica de hechizo.

Suponed que un conjunto de instrumentos dispuestos con el conveniente mecanismo ejecutan con admirable precision las mejores concepciones de Bellini ó de Mozart; ¿á qué se reduce todo falta un ser sensible? á vibraciones del aire combinadas con cierta ley; á puros movimientos de un flúido sometidos á una precision geométrica. Introducid á un hombre: entonces la geometría se convierte en armonía celestial, entonces hay música, hay encantos.

La simetría de las tablas de un jardin, la lozanía de sus arbustos, el color y esmalte de sus flores, la fragancia de sus aromas, ¿qué son sin un ser sensible? figuras geométricas, superficies dispuestas con arreglo á ciertas leyes, volúmenes de tal ó cual clase, columnas de flúidos que salen de ellos, y se desparraman por el espacio; pero introducid al hombre, entonces las figuras geométricas se revisten de mil gracias, las flores se cubren de galanos colores, las columnas de flúido se convierten en exquisitos aromas.

CAPÍTULO X.

VALOR DEL TACTO PARA OBJETIVAR LAS SENSACIONES.

[53]. Se ha dicho que el tacto es el testigo mas seguro y quizás el único, de la existencia de los cuerpos; pues sin él todas las sensaciones no pasarian de simples modificaciones de nuestro ser, y no podríamos atribuirles ningun objeto exterior. Yo no creo que esto sea verdad. Por el tacto recibimos una impresion lo mismo que por los demás sentidos; en todos los casos esta impresion es una afeccion de nuestro ser, y nó una cosa externa; y cuando por la continuacion de estas impresiones, por su órden y por su independencia de nuestra voluntad, juzgamos que proceden de objetos que están fuera de nosotros, este juicio se verifica no solo con respecto á las impresiones del tacto, sino tambien de los demás sentidos.

[54.] Una de las razones en que se ha pretendido fundar la superioridad del tacto para atestiguar la existencia de los cuerpos, es que él nos da la idea ó la sensacion de la extension; porque si suponemos que un hombre está privado de todos los sentidos excepto el tacto, y recorre con su mano la superficie de su cuerpo, experimenta la continuidad de la sensacion, en la cual va envuelta la de extension. Esta observacion de los partidarios de la supremacía del tacto, no convence de lo que se proponen. Porque al recorrer con la vista varios objetos, ó las

diferentes partes de uno mismo, experimentamos la sensacion de continuidad tan claramente como con el tacto. No se puede concebir por qué la sensacion de la extension ha de ser mas clara cuando se pasa la mano á lo largo de una barandilla, que cuando se la mira con los ojos.

[55.] Los sostenedores de dicha opinion alegan que por el tacto de nuestro cuerpo adquirimos una sensacion doble, lo que no se verifica con los demás sentidos: pasando la mano por la frente, sentimos con la frente y con la mano; verificándose una continuidad de sensaciones, que todas tienen su orígen y término en nosotros mismos. Así tenemos la conciencia de que nos pertenecen tanto la sensacion de la mano como la de la frente.

Pero esta razon que algunos han creido concluyente, es sin embargo sumamente fútil: adolece del sofisma que los dialécticos llaman _peticion de principio_, pues supone lo mismo que se trata de probar. En efecto: el hombre destituido de todos los sentidos excepto el del tacto, experimentará las dos sensaciones y su continuidad; pero ¿de esto qué podrá inferir? ¿Sabe por ventura que tenga mano ni frente? suponemos que nó; la dificultad está pues en explicar cómo adquiere dicho conocimiento. Ambas sensaciones le pertenecen, de esto tiene una conciencia íntima, pero ignora de dónde dimanan. La coincidencia de las dos sensaciones ¿le prueba por ventura algo en favor de la existencia de la frente y de la mano, objetos de que suponemos que no tiene ninguna idea?

Si esta coincidencia probase lo que se quiere, con mas razon probaria que la combinacion de unos sentidos con otros, nos lleva al conocimiento de la existencia de los cuerpos, y por consiguiente que dicho conocimiento no se engendra exclusivamente por el tacto. Yo experimento que siempre que tengo la sensacion de un movimiento que es ponerme la mano delante de los ojos, pierdo la vista de los objetos, y se me presenta otro que es siempre el mismo: la mano; si de esta coincidencia infiero la existencia de los objetos externos, queda destruida la supremacía del tacto, pues que para la formacion de semejante juicio influye la vista. Observo tambien que al tener la sensacion que resulta de dar una mano con otra, experimento la sensacion de oir el ruido de la palmada: luego si la coincidencia vale, influirá el oido como el tacto. Lo que digo de la palmada, puede aplicarse á lo que experimento recorriendo con la mano una parte del cuerpo, por ejemplo toda la longitud del brazo, de suerte que el roce produzca ruido. En este caso, hay las dos sensaciones, coincidentes y continuas.

Se replicará tal vez que estos ejemplos se refieren á diferentes sentidos, y que producen sensaciones de diversa especie: pero esto no altera nada: porque, si el ser que siente infiere la existencia de los objetos de la coincidencia de las varias sensaciones, queda destruida la supremacía del tacto que es lo que nos proponíamos demostrar.

[56.] La sensacion de la mano no es la misma que la de la frente, porque

aquella estará mas ó menos fria, mas ó menos caliente, mas ó menos fina, mas ó menos blanda, y así no será la misma sensacion la causada en la mano por la frente, que la producida en la frente por la mano. Siendo de notar que cuanto menor supongamos la diferencia entre las dos sensaciones, menos viva será la percepcion de su dualidad, y por tanto menos notable la coincidencia en que se funda el juicio. Por manera que bien analizada la materia venimos á parar á que para formar juicio de la existencia de los objetos contribuye especialmente la diversidad de las sensaciones; y por tanto será mas conducente á este fin, la combinacion de dos sentidos que las dos sensaciones de uno solo. Así, lejos de que el tacto haya de considerarse como único ni superior en este punto, solo ha de ser tenido como auxiliar de los otros.

[57.] Y en realidad, apenas cabe duda en que el tacto necesita tambien del auxilio de los demás sentidos, y que los juicios que del mismo resultan se parecen á los que dimanan de estos. Es probable que solo despues de repetidos experimentos referimos la sensacion del tacto al objeto que la causa, y aun á la parte afectada. El hombre á quien se ha amputado la mano, experimenta el dolor como si la conservase; y esto ¿por qué? porque con la repeticion de actos ha formado el hábito de referir la impresion cerebral al punto donde terminan los nervios que se la transmiten. Luego no hay una relacion necesaria entre el tacto y el objeto: y este sentido puede sufrir ilusiones como los demás. Luego no es exacto lo que se ha dicho de que la idea del cuerpo nace debajo de nuestra mano, si esto se entiende como privativo del tacto; pues lo mismo se verifica de los demás sentidos y particularmente de la vista.

CAPÍTULO XI.

INFERIORIDAD DEL TACTO COMPARADO CON OTROS SENTIDOS.

[58.] Esta superioridad, ó mejor, este privilegio exclusivo que Condillac y otros filósofos han concedido al tacto, á mas de no tener ningun fundamento como acabamos de ver, parece estar en contradiccion con la misma naturaleza de este sentido. Cabalmente se da la supremacía al mas material, por decirlo así, al mas rudo de todos ellos.

Nadie puede saber las ideas que de las cosas se formaria un hombre reducido á solo el tacto: pero me parece que lejos de ponerse en comunicacion clara y viva con el mundo exterior, y de que tuviese la suficiente basa para fundar sus conocimientos, debiera vegetar en la mas profunda ignorancia, y sufrir las equivocaciones mas trascendentales.

[59.] Al comparar el tacto con la vista, y aun con el oido y el olfato, desde luego se ofrece una diferencia importantísima, en favor de estos y contra aquel. El tacto no nos transmite la impresion sino de los objetos

que están inmediatos á nuestro cuerpo; cuando los otros tres, y especialmente la vista, nos ponen en comunicacion con objetos muy distantes. Las estrellas fijas están separadas de nosotros por una distancia tal que apenas cabe en nuestra imaginacion, y sin embargo las vemos; no llegan á tanto ciertamente ni el olfato ni el oido; pero el primero no deja de advertirnos de la existencia de un jardin que está á muchos pasos de nosotros; y el segundo nos da noticia de una batalla que se ha trabado á muchas leguas de nuestra vivienda, de la chispa eléctrica que ha rasgado la nube en el confin del horizonte, ó de la tempestad que brama en la inmensidad de los mares.

[60.] Esa limitacion del tacto á lo que está en sus inmediaciones, traeria consigo la estrechez de las ideas que se originarian de él solo, y lo constituyen por necesidad en un grado muy inferior al de los otros tres, y en particular de la vista. Para formarnos ideas claras en este punto, comparemos el alcance de la vista y del tacto con respecto á un objeto: un edificio. Por medio de la vista tomamos en pocos instantes idea de la fachada, y de sus demás partes exteriores: y en breve tiempo nos enteramos de su disposicion interior, y hasta de sus muebles y adornos. ¿Cómo se puede lograr esto por el tacto? Es imposible. Aun suponiéndole muy delicado, y muy tenaz memoria de las impresiones que anduviese comunicando, se necesitarian larga horas para recorrer con la mano el frontispicio, y formarnos de él alguna idea. ¿Qué no seria con respecto á todo lo exterior del edificio? ¿qué si hablamos de lo interior? Salta á los ojos que seria menester renunciar á semejante tarea, y que tal preciosa labor de una cornisa, de un pedestal, de un peristilo; tal magnificencia de una torre, de una cúpula; tal osadía de un arco, de una bóveda, de una flecha, que el ojo aprecia en un instante, le costarian al pobre que solo poseyese el tacto, andar mucho á gatas y encaramarse por peligrosos andamios, y exponerse á resbalar por horrendos precipicios, y todavia sin poder lograr ni la millonésima parte de lo que con tanta facilidad y rapidez consiguieron los ojos.

Extiéndanse estas consideraciones á una ciudad, á vastos países, al universo, y véase qué superioridad tan inmensa tiene la vista sobre el tacto.

[61.] Esta superioridad no se presenta tan de bulto cuando se compara el tacto con otros sentidos; sin embargo no deja tambien de existir, y en un grado muy alto.

Desde luego ocurre una diferencia, cual es la de las distancias. Es cierto que mediando estas, tambien el tacto puede sentir en algun modo: como por ejemplo la presencia ó la ausencia del sol por medio del calor y del frio; y de la misma manera la presencia ó la ausencia, y la mayor ó menor cercanía de algunos cuerpos; pero estas impresiones, á mas de que están muy lejos de tener la misma variedad y rapidez de las del oido, tampoco nos darian idea de distancia, si no tuviéramos mas sentido que el tacto.

Calor y frio, sequedad y humedad, á esto se reducen las impresiones que algunos cuerpos distantes pueden ejercer sobre el tacto; y claro es que las impresiones son de tal naturaleza que podrian dar lugar á numerosas y graves equivocaciones.

[62.] Si suponemos que un hombre que solo posea el tacto, haya llegado á conocer la presencia y la ausencia del sol sobre el horizonte, siendo su única norma la temperatura del ambiente, y dependiendo esta de mil causas que nada tienen que ver con el astro del dia, sucederá con mucha frecuencia que el cambio natural ó artificial de ella deberá inducirte á error. La humedad que experimentará á las inmediaciones de un lago donde le llevan á bañarse, hará que con ella conozca la inmediacion del agua; ¿pero no sentirá mil veces una impresion de humedad por causas que obrarán sobre la atmósfera, del todo independientes de las aguas de un lago?

Es cierto que la concentracion de todas las fuerzas sensitivas en un solo sentido, la ninguna distraccion, la atencion continua sobre un mismo género de sensaciones, podrá llevar la delicadeza del tacto á un punto de perfeccion que probablemente no concebimos nosotros; así como el hábito de encadenar las ideas con respecto á un solo órden de sensaciones, y de formar los juicios con relacion á ellas solas, produciria una precision, exactitud y variedad muy superior á cuanto podemos imaginar; pero por mas que sobre este punto se quieran extender las conjeturas, siempre es claro que hay aquí un límite, cual es la naturaleza del órgano y de sus relaciones con los cuerpos. Este órgano estaria siempre limitado á los objetos contiguos, para recibir impresiones bien determinadas; y con respecto á los distantes, los que pudiesen obrar sobre él, lo ejecutarian causándole la impresion que la naturaleza de ambos consiente; frio ó calor, sequedad ó humedad, y aun si se quiere, cierta presion en mayor ó menor grado; y en cuanto á muchísimos otros, es imposible imaginar que tuviesen accion ninguna. Por mas que se ensanche el círculo de esta clase de sensaciones siempre ha de ser muy reducido. Además, es necesario advertir que esta perfectibilidad del tacto por efecto de su aislamiento, no es propiedad suya exclusiva, sino que se extiende tambien á los otros sentidos, como que está fundada en las leyes de la organizacion, y en las de la generacion de nuestras ideas.

[63.] Para comprender la superioridad que en esta parte lleva el oido al tacto, basta considerar 1.º la relacion de las distancias; 2.º la variedad de los objetos; 3.º la rapidez de la sucesion de las impresiones; 4.º la simultaneidad, tan vasta en el oido, y tan limitada en el tacto; 5.º las relaciones con la palabra.

Relacion de las distancias. Claro es que en este punto se aventaja al tacto el oido; aquel necesita en general la inmediacion, este nó; y aun de suyo requiere para la buena apreciacion del objeto, cierta distancia acomodada á la clase del sonido. ¿De cuántos y cuántos objetos distantes, no nos informa el oido, con respecto á los cuales nada puede

decirnos el tacto? El galope del caballo que amenaza atropellarnos, el ruido del torrente que nos puede arrebatar, el trueno que retumba y nos anuncia la tormenta, el estruendo del cañón que nos da noticia de que ha principiado una batalla, el ruido de las carreras, de la gritería, de los tambores y campanas, que nos indican el estallido de la cólera popular, la música estrepitosa que nos informa de la alegría causada por una fausta nueva, el concierto dedicado á los placeres del salon, el canto que nos hechiza con melancólicos recuerdos, con sentimientos de esperanza y de amor, el ay! que nos avisa del sufrimiento, el llanto que nos aflige con la idea del infortunio; todo esto nos dice el oido; sobre todo esto nada puede decirnos el tacto.

Variedad de los objetos. Los objetos distantes de que nos da noticia el tacto son por necesidad muy poco variados; y por lo mismo las ideas que solo de él resultasen, estarian sujetas á una confusion deplorable, y á mucha incertidumbre. El oido al contrario, nos informa de infinitos objetos sumamente diferentes, y lo ejecuta con toda precision y exactitud.

Rapidez de la sucesion de las impresiones. Es evidente que en esta parte lleva el oido al tacto una superioridad incalculable. Este cuando percibe por yuxtaposicion, necesita recorrer sucesivamente los objetos y aun las diferentes partes de uno mismo, si ha de recibir impresiones variadas: lo que exige largo tiempo por poco numerosos que sean. Si los objetos no obran por yuxtaposicion, sino por otro medio, todavía se necesita mas tiempo para la sucesion, y es mucha menor la variedad. Compárese esta lentitud á la rapidez con que el oido percibe todo linaje de sonidos en las combinaciones musicales, las infinitas inflexiones de la voz, el sinnúmero de articulaciones distintas, la infinidad de ruidos de todas especies que sin interrupcion sentimos y clasificamos, y referimos á sus objetos correspondientes.

La simultaneidad de sensaciones tan vasta en el oido, es sumamente reducida en el tacto: cuando existe en este, es solo con relacion á pocos objetos; mas en aquel se extiende á muchos y muy diferentes.

Pero lo que decide mas victoriosamente la superioridad del oido sobre el tacto, es la facilidad que nos da de ponernos en comunicacion con el espíritu de nuestros semejantes por medio de la palabra: facilidad que resulta de la rapidez de las sucesiones que mas arriba hemos notado. Sin duda que esta comunicacion de espíritu á espíritu puede tambien establecerse por el tacto, expresando las palabras por caractéres bastante abultados para ser distinguidos; pero, ¿qué diferencia tan inmensa entre estas impresiones y las del oido? Aun suponiendo que el hábito y la concentracion de todas las fuerzas sensitivas, llegasen á producir una facilidad tal de recorrer las líneas con los dedos, que superase en mucho á la que vemos en los mas diestros tocadores de instrumentos músicos; ¿cómo puede compararse una velocidad semejante con la que nos proporciona el oido? ¿Cuánto tiempo no será menester para recorrer unas tablas donde esté escrito un discurso que oimos en breves

minutos? Y además, para hacerse oir, todos los hombres tienen, medios, les basta servirse de los órganos; para lo otro es necesario preparar las tablas, y unas mismas no pueden ser útiles, sino para un objeto, y simultáneamente no pueden servir para dos personas; cuando por medio del oido, un hombre solo comunica en breve rato infinidad de ideas á millares de oyentes.

CAPÍTULO XII.

SI LA SOLA VISTA PODRIA DARNOS IDEA DE UNA SUPERFICIE.

[64.] Creo haber hecho palpable la inferioridad del tacto con respecto á la vista y al oido; y por consiguiente haber hecho sentir la extrañeza de que se le haya querido señalar como base de todos los conocimientos, radicando en él la certeza de los juicios á que los demás sentidos nos conducen, y estableciéndole por árbitro soberano para fallar en última apelacion en las dudas que pudieran ofrecerse.

Tengo tambien manifestado no ser verdad que solo por medio del tacto podamos hacer la transicion del mundo interior al exterior, ó de la existencia de las sensaciones á la de los objetos que las causan: pues que á mas de haber combatido la razon principal, ó mejor la única, en que se intentaba cimentar este privilegio, he demostrado el modo con que se hace esta transicion con respecto á todos los sentidos, fundándome en la misma naturaleza y encadenamiento de los fenómenos internos.

He dicho tambien y probado que la única sensacion que objetivábamos era la de la extension; y que en todas las demás, solo habia una relacion de causalidad, esto es, un enlace de cierta sensacion ó de un fenómeno interno, con un objeto externo, sin que trasladásemos á este nada semejante á lo que experimentábamos en aquel.

[65.] Tocante á la extension, son dos los sentidos que de seguro nos informan de ella: el tacto y la vista; prescindiremos por ahora, de si es una verdadera _sensacion_ lo que de la extension tenemos, ó si es una _idea_ de un órden diferente, la cual resulte de la sensacion. Proponiéndome examinar este punto despues, me limitaré por ahora á comparar la vista con el tacto en lo relativo á darnos la sensacion de la extension, ó sí se quiere, á suministrarnos lo necesario para formarnos idea de ella.

Desde luego se echa de ver que la extension se halla bajo el dominio del tacto: y esto considerando la extension no solo en superficie sino tambien en volúmen. A la vista no se le puede negar la misma facultad con respecto á las superficies, porque es imposible ver sin que al mismo tiempo se ofrezca al menos un plano. El punto inextenso no puede

pintarse en la retina: desde el momento que un objeto se pinta, tiene partes pintadas. Ni aun por un esfuerzo de imaginacion podemos concebir colores inextensos: ¿qué es un color si no hay superficie sobre la cual se extienda?

[66.] Condillac ha estado tan severo con el sentido de la vista, que no ha querido concederle la facultad de percibir la extension ni aun en superficie. Como este filósofo es uno de los que mas han contribuido á la propagacion y arraigo de una opinion tan equivocada, examinaré su doctrina, y las razones en que la funda. A la simple lectura de los capítulos en que la expone, salta á los ojos que no estaba bien seguro de la verdad de ella, sintiéndose contrariado por la inexperiencia y la razon.

En el _Tratado de las sensaciones_ (f p., c. XI), donde examina las ideas de un hombre limitado al sentido de la vista, asienta que los colores se distinguen á nuestros ojos, porque parecen formar una superficie de la cual ocupan ellos una parte; y luego pregunta: «nuestra estatua, juzgando que es á un tiempo muchos colores, ¿se sentiria á sí misma como una especie de superficie colorada?» Es menester advertir que segun Condillac, la estatua circunscrita á un sentido, se creeria la sensacion misma; es decir, pensaria que es el olor, el sonido ó el sabor, segun fueran el olfato, el oido ó el paladar, los sentidos que tuviese en ejercicio, por cuya razon, si en las sensaciones de la vista entrase la superficie, la estatua deberia creerse superficie colorada. Prescindiré de la exactitud de estas observaciones, concretándome al punto principal que es la relacion de la vista con la superficie.

[67.] Segun Condillac, la estatua no llegaria á creerse superficie colorada; esto es, que percibiendo el color, no percibiria la superficie. Dejemos hablar al mismo filósofo, pues bastarán sus propias palabras para condenar su opinion y descubrirnos la incertidumbre con que la profesaba, ó la oscuridad que en ella padecia. «La idea de la extension supone la percepcion de muchas cosas _unas fuera de otras; esta percepcion no podemos negarla á la estatua_, pues que siente que se repite fuera de sí misma tantas veces como hay colores que la modifican; mientras es lo encarnado, se siente _fuera_ de lo verde: mientras es lo verde, se siente _fuera_ de lo encarnado; y así de lo demás.» Cualquiera creeria que conforme á estos principios, Condillac iba á establecer que la vista nos da idea de la extension, pues que nos hace percibir las cosas, unas _fuera_ de las otras, en lo que segun el mismo autor, consiste precisamente la idea de la extension; pero muy al contrario, Condillac, lejos de proseguir por el verdadero camino, se extravía lastimosamente, y á mas de ponerse en desacuerdo con los principios que acaba de asentar, altera notablemente el estado de la cuestion y continúa: «mas para tener la idea distinta y precisa de una magnitud, es necesario ver como las cosas percibidas unas fuera de otras, se ligan, se terminan mutuamente, y como todas juntas tienen límites que las circunscriben.» Esto, repito, es alterar el estado de la cuestion: no se trata por ahora de una idea distinta y precisa, sino

solamente de una idea. Hasta qué punto la vista podria perfeccionar la idea de la extension, esta es una cuestion diferente; aunque salta á los ojos que si la vista por sí sola puede darnos idea de la extension, el continuado ejercicio de este sentido iria perfeccionando la misma idea.

[68.] La estatua, en opinion de Condillac, no podria sentirse circunscrita á ningun límite porque no conoceria nada fuera de ella misma; pero ¿no acaba de decirnos el autor que la estatua se creeria los diferentes colores, que estos se hallan unos fuera de otros, y que cuando seria el uno se sentiria fuera del otro? ¿no hay por ventura con esto solo, nó uno sino muchos límites?

Este argumento no se ocultaba del todo á Condillac; despues de haber preguntado si el _yo_ de la estatua modificado por una superficie azul orlada de blanco, no se creeria un azul terminado, dice: «á primera vista nos inclinaríamos á pensarlo así; pero la opinion contraria es mucho mas verosímil.» Y por que? «la estatua no puede sentirse extensa por esta superficie, sino en cuanto cada parte le da la misma modificacion; cada una debe producir la sensacion de azul; pero si es modificada de la misma manera por un pié de esta superficie que por una pulgada ó una línea, no puede representarse en esta modificacion, una magnitud mas bien que otra; luego no se representa ninguna, luego una sensacion de color no trae consigo una idea de extension.» Es fácil notar que ó Condillac supone lo mismo que se disputa, ó no dice nada conducente á resolver la cuestion. Segun él la estatua es modificada de la misma manera por un pié de una superficie colorada que por una línea; si con esto quiere significar que las dos modificaciones son idénticas bajo todos aspectos, supone lo mismo que debe probar: porque esto es cabalmente lo que se disputa, á saber, si las superficies diferentes en magnitud producen tambien sensacion diferente; y si quiere significar, como parecen indicarlo sus palabras, que la sensacion como color, y solamente en cuanto color, es la misma en un pié que en una línea, dice una verdad muy cierta, pero que no nos sirve para nada. Es indudable que la sensacion de azul, en cuanto azul, es la misma en diferentes magnitudes, y nadie piensa en negárselo; pero la cuestion no está en eso; la cuestion está en si permaneciendo uno mismo el color, la sensacion de la vista se modifica de diferente manera, segun la variedad de las magnitudes en que la superficie colorada se le presenta. Condillac lo niega, bien que de un modo incierto y fluctuante: pero creo que esta negativa es tan infundada, que se puede demostrar todo lo contrario.

[69.] Yo pregunto á Condillac, si puede haber color sin superficie, si puede pintarse en la retina un objeto inextenso, si podemos ni aun concebir un color sin extension; nada de esto es posible: luego la vision está acompañada necesariamente de la extension.

[70.] Condillac pone la idea de extension en que unas cosas se nos presenten _fuera_ de otras; esto, segun confiesa él mismo, se verifica con la sensacion del color; luego la vision de lo colorado debe producir

la idea de la extension. El efugio de Condillac, es sumamente débil: nos dice que para tener idea de la extension es necesario tenerla de los límites; pero en primer lugar ya llevo demostrado por la misma doctrina del autor, que estos límites son sentidos; y además, es muy singular pretension la de otorgar á la vista la facultad de darnos idea de una extension ilimitada, y negarle la de producir idea del límite: como si por lo mismo que vemos lo extenso, no naciera la idea del límite, cuando nó de otras causas, de la misma limitacion del órgano; como si no fuera mas inconcebible la sensacion ilimitada que la limitada.

Pero quiero suponer que el límite no es sentido; la extension ilimitada ¿deja de ser extension? ¿no es mas bien la extension por excelencia? ¿La idea de un espacio sin fin, por ser ilimitada, deja de ser idea de extension?

[71.] Pónganse delante de los ojos dos círculos colorados, uno de una pulgada de diámetro, y otro de una vara: prescindiendo de toda sensacion de tacto ¿el efecto producido en la retina será el mismo? es evidente que nó: á esto se opone la experiencia, se opone la razon fundada en las leyes de la reflexion de la luz y en principios matemáticos. Si esta impresion es diferente, la diferencia será sentida; luego la diferencia de las magnitudes podrá ser apreciada.

Pero quiero suponer que desoyendo la experiencia y la razon, se empeña alguno en sostener que la sensacion de los dos círculos será la misma: voy á hacer palpable la extrañeza y hasta la ridiculez de esta opinion. Imaginemos que los dos círculos son de color encarnado y terminados por una línea azul; tomemos el círculo menor y pongámosle dentro del mayor confundiendo sus centros; pregunto: ¿el ojo que mire la figura, no verá el círculo menor dentro del mayor? ¿no verá la línea azul que termina el círculo de una pulgada de diámetro, contenida dentro de la otra línea azul que termina el círculo de una vara? es evidente que sí. Ahora bien: sentir la extension, ¿es acaso otra cosa que sentir unas partes fuera de otras? sentir la diferencia de magnitudes ¿no es sentir las unas mayores que las otras y conteniendo las otras? es evidente que sí. Luego el ojo siente la magnitud; luego siente la extension.

[72.] Todavía se puede confirmar mas y mas la verdad que estoy demostrando. La experiencia nos enseña, y cuando esta no existiese, la razon nos lo diria, que el campo visual tiene un límite, segun la distancia á que nos hallamos del objeto. Así, cuando fijamos la vista sobre una pared de mucha extension, no la vemos toda, sino una parte de ella. Supongamos que en un campo visual hay un objeto de una magnitud dada, pero que no llena ni con mucho la superficie abarcada por el ojo: segun el sistema de Condillac, la vision no puede ser diferente, con tal que el color sea el mismo; de lo cual resultará que la sensacion será idéntica, ya sea que el objeto ocupe una pequeñísima parte del campo visual, ya sea que lo ocupe casi todo. Resultará tambien, que si este campo visual es un gran lienzo blanco por ejemplo de cien varas cuadradas, y el objeto es un lienzo azul de una vara cuadrada, la

sensacion será la misma que si el lienzo azul fuese de una pulgada ó de noventa varas cuadradas.

[73.] Estos argumentos que cuando menos en confuso, debian de ofrecérsele á Condillac, le hacian expresarse con vacilacion, y hasta con lenguaje contradictorio. Ya lo hemos podido notar en los pasajes anteriores; pero todavía se ve mas claro en los siguientes. «Nos falta el término para expresar con exactitud el sentimiento que tiene de sí misma la estatua modificada por muchos colores á un tiempo; pero al fin ella conoce que existe de muchas maneras, se percibe en cierto modo _como un punto colorado mas allá del cual hay otros_ en que ella se vuelve á encontrar; y bajo este aspecto se puede decir que _se siente extensa_.» Antes nos habia dicho que el color no le pareceria extenso á la estatua, hasta que instruida la vista por el tacto, su formasen los ojos la costumbre de referir la sensacion simple y única, á todos los puntos de la superficie; á renglon seguido afirma lo contrario como acabamos de ver; ya la estatua se siente extensa: y el ideólogo no encuentra otro medio para evitar la contradiccion, sino el de advertirnos que el sentimiento de la extension seria vago, pues que careceria de límites. Esta es una contradiccion que ya se ha hecho palpable mas arriba; ¿de dónde esa carencia de límites? si en un campo visual de cien varas de superficie blanca, se suponen varias figuras de diferentes colores, verde, encarnado, la vista percibirá los límites de aquellas figuras, como es evidente; ¿dónde pues ha descubierto Condillac esa ilimitacion de que nos habla?

[74.] La observacion de que, aun cuando la sensacion del color envolviese la de extension, no se seguiria que nos la produjese, á causa de que nosotros no sacamos de las sensaciones todas las ideas que estas contienen, sino únicamente las que sabemos notar, aunque muy verdadera, no conduce á nada en la cuestion presente: no se trata de lo que nosotros podríamos sacar de la sensacion, sino de lo que hay en ella; y si Condillac asienta que de la del tacto podemos sacar la idea de extension ¿con qué derecho podrá negarnos esta facultad con respecto á la vista, supuesto que la idea de extension se halle contenida en ambas sensaciones?

Si no me engaño, hay aquí una confesion tácita de la falsedad de su opinion. La idea de la extension se hallará en la sensacion de la vista, pero no podremos sacarla; ¿por qué? porque es vaga; mas entonces, ¿quién quita que el ejercicio, trayendo la comparacion y la reflexion, la haga precisa? La dificultad está en adquirirla de un modo ú otro; el perfeccionarla es obra del tiempo.

Es indudable que las primeras sensaciones de la vista no tendrian la exactitud á que llegan despues de mucho ejercicio; pero lo propio se verificaria del tacto. Este sentido se perfecciona como todos los demás, tambien necesita su educacion por decirio así: y los ciegos de nacimiento que á fuerza de concentracion y de trabajo, llegan á poseerle con una delicadeza asombrosa, nos ofrecen de esta verdad una prueba

patente.

CAPÍTULO XIII.

EL CIEGO DE CHESELDEN.

[75.] El ciego de Cheselden, de quien nos habla Condillac en confirmacion de sus opiniones, no presenta ningun fenómeno en que se puedan apoyar. Era este ciego un jovencito de 13 á 14 años, á quien Cheselden, distinguido cirujano de Lóndres, hizo la operacion de las cataratas, primero en un ojo despues en el otro. Antes de la operacion, alcanzaba á distinguir el dia de la noche; y con mucha luz, hasta conocia lo blanco, lo negro y lo encarnado. Esta circunstancia es importante, y sobre ella conviene fijar la atencion. Los fenómenos mas notables, y que mas relacion tienen con la cuestion que nos ocupa, fueron los siguientes.

1.º Cuando comenzó á ver, creyó que los objetos tocaban la superficie exterior de su ojo. Esto parece indicar que la vista por sí sola, no puede hacernos juzgar de las distancias; pero bien examinada la cosa se echa de ver que el argumento no es concluyente. Nadie pretenderá que la vista en el primer momento de su ejercicio, pueda comunicarnos ideas igualmente claras y exactas, que cuando con la experiencia nos hemos acostumbrado á comparar sus diferentes impresiones. Lo mismo que en la vista se verifica en el tacto; un ciego con su larga costumbre de guiarse por solas las sensaciones del tacto en muchos de sus movimientos, llega á conocer la posicion y distancias de los objetos con una precision admirable. Si suponemos un hombre privado del sentido del tacto, y que le adquiere de repente, tampoco juzgará con acierto de los objetos de este sentido, sino despues de haberle ejercitado. La experiencia nos enseña que la perfeccion del tacto recorre una grande escala: en los ciegos la vemos en su punto mas alto; y es probable que el mínimum de su perfeccion en los primeros instantes de su ejercicio, se pareceria mucho al de la vista en el acto de caer las cataratas; tambien los objetos se presentarian en confuso, sin que el sujeto que los experimentara, pudiese apreciar bien sus diferencias, antes que la práctica le hubiese amaestrado en discernir y clasificar.

Con respecto á las distancias es de notar que el ciego de Cheselden, no solo estaba privado del hábito de conocerlas, sino que le tenia en contrario. Por lo mismo que no era completamente ciego, la luz que percibia al través de las cataratas, y que si era muy abundante, hasta le hacia distinguir entre lo blanco, negro y encarnado, se le presentaba como pegada al mismo ojo, de lo cual podemos formarnos idea observando lo que nos acontece cerrando los ojos cuando hay mucha luz. De esto resulta que al ver, debió de imaginarse que la nueva vision era la misma

que la antecedente, y que por tanto no le sucedia otra cosa que un simple cambio de objeto. Para apreciar la fuerza de la vista con respecto á las distancias, mejor hubiera sido un ciego absoluto, porque no hubiera tenido ningun hábito contrario ni favorable al conocimiento de las mismas.

2.º Le costó mucho trabajo el concebir que hubiese otros objetos mas allá de los que él veia; no acertaba á distinguir los límites; todo le parecia inmenso. Tampoco sabia concebir cómo la casa podia parecerle mas grande que su gabinete; aun cuando sabia por experiencia que este era mas pequeño que aquella.

De estos hechos quiere inferir Condillac la confirmacion de su sistema; yo extraño que sobre datos semejantes se pretenda fundar toda una filosofía. Someto á la consideracion del lector las observaciones siguientes.

[76.] Se trata de un niño de 13 á 14 años; falto por consiguiente de todo espíritu de observacion, y que como es natural, expresaria con el mayor desórden las impresiones que experimentaba en una situacion tan singular y tan nueva.

El órgano de la vista ejercitándose por primera vez, debia ser sumamente débil, y por consiguiente servir de un modo muy incompleto para las funciones sensitivas. A cada paso experimentamos que haciendo un tránsito repentino de la oscuridad á la luz, si esta es muy viva, apenas divisamos los objetos, y lo vemos todo con mucha confusion; ¿qué habia de suceder al pobre niño que á la edad de 13 años abria los ojos por primera vez?

Segun refiere el mismo Cheselden, los objetos se le presentaban al ciego en tal confusion que no los distinguia, fuera cual fuese la forma y la magnitud. Esto confirma lo que acabo de indicar, á saber, que la confusion dependia en buena parte, si nó en todo, de que el órgano producia mal las impresiones; pues que si estas hubieran sido del modo conveniente, habria distinguido los límites entre diferentes colores; ya que tratándose de la simple sensacion, ver es distinguir.

Se nos hace notar que no reconocia con la vista los objetos que tenia conocidos con el tacto: mas esto solo prueba que no habiendo podido comparar los dos órdenes de sensaciones, no sabia lo que correspondia en la una á las impresiones de la otra. Por el tacto conoceria los cuerpos esféricos: pero como ignoraba la impresion que una esfera hacia en el ojo, claro es que al presentarle una bola que hubiese manoseado mil veces, no podia ni siquiera sospechar que el objeto visto fuera el mismo objeto tocado. Esto me conduce á otra observacion que considero muy importante.

[77.] Los experimentos fueron recogidos de boca de un hombre que hablaba en una lengua que no conocia; tal era el niño que debia expresar sus

sensaciones en el órden visual. Aclararé esta observacion. Como las sensaciones son hechos simples, el que está falto de un sentido, carece absolutamente de todas las ideas originadas de la sensacion de que se halla privado; de lo cual resulta que no conoce nada de la lengua relativa á dicho sentido; y que las ideas que une á las palabras, son del todo diferentes de las que quieren expresar los que poseen aquel sentido. El ciego hablará de colores y de todas las impresiones relativas á la vista, porque oye continuamente hablar de estas cosas; mas para él, la palabra ver no significa ver, ni la luz luz, ni el color color, tales como lo entendemos nosotros; sino otras ideas compuestas que él se habrá formado, segun las circunstancias, y conforme á las explicaciones que haya oido. Véase pues qué importancia se puede dar á lo que diria un niño con el atolondramiento propio de su edad, hallándose en una situacion tan nueva y tan extraña, y habiendo de expresarse en una lengua que ignoraba. Se le preguntaria, por ejemplo, si distinguia una figura mayor de otra menor, sin considerar que las palabras mayor y menor, comprendidas por él en cuanto expresaban ideas abstractas, ó se referian á las sensaciones del tacto, no lo eran cuando se las aplicaba á los objetos vistos; pues que él no sabia ni podia saber, qué significaba la palabra mayor, tratándose de una sensacion que experimentaba por primera vez. Si en la superficie de un círculo se le pintaban otros círculos menores, de color diferente, él veria los pequeños dentro de los grandes, pues no era posible otra cosa supuesto que veia; pero al preguntársele si el uno le parecia mayor que los otros, si distinguia los límites que separaban á los pequeños entre sí, él, que no habia tenido tiempo de aprender el lenguaje relativo á las nuevas sensaciones, debia de dar respuestas muy disparatadas, que los observadores tomarian quizás por la expresion de fenómenos curiosos. Se le hablaria de figuras, de lindes, de extremos, de magnitud, de posicion, de distancias y de cuanto se refiere á la vista; y como él ignoraba el lenguaje, é ignoraba que lo ignorase, debia de sostener la conversacion de una manera muy extraña. Un observador mas atento y mas sagaz, hubiera notado que ocurrian con frecuencia lances tan chistosos como suceden cuando se habla con un sordo que se empeña en contestar sin haber oido.

La contradiccion que se nota en la misma relacion de Cheselden, confirma las anteriores conjeturas. El oculista nos cuenta que el niño no podia distinguir los objetos por mas diferentes que fueran en forma y tamaño; y sin embargo añade que encontraba mas agradables los que eran mas regulares; luego los distinguía; sin este discernimiento, la sensacion no podia ser mas ni menos grata.

Y aquí es de notar que en la alternativa de la contradiccion, debemos optar por el discernimiento, teniendo como tenemos en pro una razon muy poderosa. Cuando se le ofrecerian dos figuras una regular otra irregular, y se le harian preguntas sobre las diferencias y semejanzas de las mismas, responderia disparatadamente hasta el punto de hacer sospechar que no las distinguia. La razon de esto, á mas de la confusion de las sensaciones que mas ó menos, siempre padeceria, se halla en la

ignorancia de lenguaje; pues aun cuando las distinguiera perfectamente, no podia ni entender lo que se le preguntaba, ni expresar lo que sentia. Pero cuando se le interrogaba sobre una calidad de la impresion, para producir placer ó disgusto, entonces se hallaba en un terreno comun a todas las sensaciones: las ideas de grato y de ingrato, no eran para él cosas nuevas, y por lo mismo sobre ellas podia decir sin vacilar: «esto me gusta mas, aquello no me agrada tanto.»

En resúmen, creo que los fenómenos del ciego de Cheselden solo prueban que la vista, como todos los demás sentidos, ha menester cierta educacion; que sus primeras impresiones son por necesidad confusas; que el órgano no adquiere la debida robustez y precision sino despues de largo ejercicio; y finalmente que los juicios formados en consecuencia, han de ser muy inexactos, hasta que la comparacion acompañada de la reflexion haya enseñado á rectificar las equivocaciones. (Véase Lib. I. § 56).

CAPÍTULO XIV.

SE EXAMINA SI LA VISTA PUEDE DARNOS IDEA DEL VOLÚMEN.

[78.] Se ha dicho que la vista no era capaz de darnos idea de un sólido ó de un volúmen, y que para esto era indispensable el auxilio del tacto. Creo poder demostrar lo contrario hasta la evidencia.

¿Qué es un sólido? Es un conjunto de tres dimensiones; si la vista nos hace formar idea de la superficie, en la cual entran por necesidad dos dimensiones, ¿por qué no podrá lo mismo con respecto á la otra? Esta sola reflexion basta para demostrar que se ha negado sin razon á este sentido la facultad indicada; sin embargo no quiero limitarme á esto, sino que probaré la existencia de la expresada facultad con la rigurosa observacion y el análisis de los fenómenos visuales.

[79.] Convengo de buen grado en que si suponemos un hombre reducido al solo sentido de la vista, con los ojos inmóviles, y fijos sobre un objeto tambien inmóvil, no alcanzará á discernir entre lo que en dicho objeto haya de sólido y lo de mera perspectiva: ó en otros términos, todos los objetos pintados permanentemente en su retina, se le presentarán como proyectados en un plano. La razon de esto se funda en las mismas leyes del órgano de este sentido, y de la transmision de sus impresiones al cerebro. El alma refiere la sensacion al extremo del rayo visual; y como en el caso presente, no habria podido hacer comparaciones de ninguna clase, no tendria ningun motivo para colocar esos extremos, unos mas lejanos que otros, lo que constituye la tercera dimension.

Para comprender mejor esta verdad, supongamos que el objeto visto fuese

un cubo dispuesto de tal manera que se presentasen al ojo tres de sus caras. Claro es que los tres planos aunque iguales, no se ofrecerian al ojo de la misma manera, por efecto de que su posicion respectiva no les permitiria enviar al ojo sus rayos de luz de un modo igual. Pero como el alma no habria tenido ocasion de comparar esta sensacion con ninguna otra, no seria capaz de apreciar la diferencia producida por la distinta posicion y la mayor distancia; y así referiria todos los puntos á un mismo plano, tomando por desiguales las caras del cubo que en realidad no lo eran.

La vista pues en tal caso, presentaria todo el objeto en un plano de perspectiva; y como además no habria medio de apreciar ni aun de conocer la distancia del ojo al objeto, probablemente se creeria el objeto pegado al mismo ojo, ó hablando con mas verdad y rigor, la sensacion no nos representaria mas que un simple fenómeno cuyas relaciones y causa no podríamos explicarnos.

[80.] Es probable, que si permaneciendo fijo el ojo, pudiéramos abrir y cerrar los párpados, ya nos formaríamos idea de que el objeto visto está fuera de nosotros; de suerte que con solo este movimiento, tendríamos ya un punto de comparacion, por la sucesion de desaparecer y reproducirse alternativamente la sensacion del objeto con la interposicion ó no interposicion de un obstáculo. Entonces naceria ya por necesidad la idea de una distancia poca ó mucha; y como esta seria en direccion perpendicular al plano del objeto visto, tendríamos idea del sólido.

Afortunadamente la naturaleza ha sido mas benéfica para nosotros, y no hemos de limitarnos á un supuesto que tanto escatima los medios de adquirir ideas de las cosas. Sin embargo no habrá sido inútil examinar el fenómeno en esta suposicion, porque de este exámen sacaremos luz para la inteligencia de lo que me propongo demostrar.

[81.] En mi concepto, la vista para dar orígen á la idea de un sólido, necesita del movimiento. El movimiento es una condicion indispensable; siendo de notar que basta que esté en los objetos, ó en el ojo.

Para mayor claridad supondremos el ojo inmóvil; veamos cómo por el movimiento de los objetos, puede la sola sensacion de la vista presentarnos el sólido, ó engendrar la idea de él. Toda la dificultad está, en manifestar cómo se puede añadir á las dos dimensiones que constituyen el plano, la tercera que completa el sólido.

Sea un ojo fijo mirando hácia un punto A, donde está colocado un paralelepípedo recto y rectángulo B, de manera que se oculten enteramente las dos bases, y que la recta que va del centro del ojo á la arista, divida el ángulo diedro en dos partes iguales. Supondremos tambien cada una de las caras del paralelepípedo de diferente color, siendo respectivamente, blanca, negra, verde y encarnada. En este caso, el ojo ve los dos planos en uno mismo; por manera que la arista se le ofrece como una recta que divide dos partes de un mismo plano, las

cuales solo se diferencian en el color. Le es imposible concebir la inclinacion de los dos planos: pues refiriendo el objeto al extremo de la visual, y no habiendo podido comparar las variedades que resultan de la diferencia de distancias, de la posicion, y del modo con que el objeto recibe la luz, no puede hacer mas que distinguir las varias partes de un mismo plano.

En esto es fácil hacer la contraprueba. Es bien sabido que la perspectiva puede llegar á la perfecta imitacion de un sólido; ahora bien, si suponemos que en vez de tener á la vista el sólido B, no hay mas que un plano donde están exactamente representados las dos caras vistas, la sensacion será la misma, la ilusion podrá ser completa: luego hay dos medios diferentes de producir una sensacion idéntica; luego cuando no precede comparacion, no cabe discernimiento entre los dos medios; y es claro que la idea que naturalmente resultaria seria la mas simple, esto es, la del plano.

[82.] Si suponemos que el paralelepípedo B gira alrededor de un eje vertical, irá presentando sucesivamente al ojo los cuatro planos; y segun la mayor ó menor inclinacion de ellos á la visual se presentarán mayores ó menores: de suerte que el máximum de la superficie de un plano ofrecido al ojo, será cuando el plano sea perpendicular á la visual; y el mínimum ó cero, cuando le sea paralelo.

La sucesion y variedad de las sensaciones hará nacer desde luego la idea de movimiento, pues los mismos planos del paralelepípedo se presentarán ocupando distintos lugares. La uniformidad con que se irán sucesivamente ofreciendo siempre de la misma manera, sugerirá tambien la idea de que por ejemplo el verde que sale pocos momentos despues del negro, es el mismo que se habia visto poco antes, y así de los demás: y como constantemente, tras del uno se ocultará el otro, nacerá naturalmente la idea de la extension en la direccion ó prolongacion de la visual, lo que basta para formar idea de un volúmen.

Con la vista de un plano, teníamos ya las dos dimensiones que constituyen la superficie: para formarnos la idea del volúmen solo faltaba la idea de otra dimension, que no estuviese en el mismo plano, la que se habrá engendrado por el movimiento del paralelepípedo.

[83.] Este movimiento que antes se verificaba al rededor de un eje vertical, puede despues suponerse en torno de un eje horizontal; y entonces se nos presentarán sucesivamente dos caras opuestas, y las bases del paralelepípedo, con diferentes aspectos, segun su varia posicion, ó en otros términos, segun el ángulo de los planos con la visual. Estas apariencias contribuirán mas y mas á producir la idea de otra dimension que no está en el plano primitivo, y por tanto á suplir lo que faltase para tener idea del volúmen.

[84.] De la propia suerte que hemos supuesto el objeto en movimiento y el ojo fijo, podemos suponer fijo el objeto, y en movimiento el ojo: el

resultado será el mismo: porque es claro que si el ojo se mueve alrededor del paralelepípedo, ya en torno del eje vertical ya del horizontal, experimentará las mismas impresiones que cuando él estaba quieto, y el paralelepípedo se movia. Con lo cual, aunque supongamos que el sujeto que ve, está destituido enteramente del sentido del tacto, y que así no puede percibir el movimiento propio, no obstante tendrá lo suficiente para formarse con solas las impresiones de la vista, las ideas que constituyen la del volúmen. Verdad es que no le será posible discernir si es él quien se mueve, ó si es el objeto; pero esto no quita la formacion de la idea compuesta de las tres dimensiones.

CAPÍTULO XV.

LA VISTA Y EL MOVIMIENTO.

[85.] He dicho que al observador no le será posible discernir si es él quien se mueve ó bien el objeto; de lo que resulta que la simple vision no es suficiente: esto es verdad, y se demuestra fácilmente si se considera que en un barco, no obstante el estar seguros de que nosotros nos movemos, se nos presentan de tal suerte en movimiento los objetos circunvencinos, que la ilusion, es completa. Aun mas: si el movimiento del observador y el del objeto son simultáneos, en una misma direccion, y con la misma velocidad, desaparece toda idea de movimiento: como se echa de ver en los objetos que tenemos á la vista en el camarote de un barco.

Es de notar que si se combinan dos movimientos en el objeto, uno en nuestra direccion y otro en otra, percibimos este y nó aquel. Así nos sucede cuando en los canales encontramos un caballo que camina en la misma direccion junto á la ventana de la barca: parécenos que el animal salta, sin adelantar: de los dos movimientos que tiene á un tiempo, solo notamos el vertical, mas nó el horizontal.

La razon de esto es fácil de señalar: no podemos juzgar del objeto sino por las impresiones; cuando la impresion varía, nace la idea del movimiento, en otro caso nó. Si el objeto ó el ojo se mueven, hay sucesion de impresiones en la retina, hay pues idea de movimiento. Pero si el movimiento del objeto es seguido por el movimiento del ojo, se compensa el de aquel con el de este, y por tanto la impresion de la retina es la misma. Se verifica pues lo propio que si ambos estuviesen quietos.

[86.] Así se observa que si hay movimiento en el objeto y en el ojo, pero en velocidad desigual, solo percibimos la diferencia; esto es, que si nosotros andamos como 3 y el objeto como 5, solo nos parecerá que el objeto anda como 2; ó sea la diferencia del 3 al 5. Si nuestro

movimiento es mas rápido, hasta los objetos movidos en la misma direccion nos parecerá que se mueven en la contraria: así cuando en un barco andamos en la direccion de la corriente, con mas velocidad que el agua, parécenos que esta corre hácia arriba. Y si no se nos ofrece corriendo con velocidad igual á la de un objeto en quietud en el mismo lugar, es porque moviéndose en la misma direccion que nosotros, solo se nos hace sensible la diferencia. No percibiendo nosotros el movimiento del barco que anda como 5, un objeto fijo que esté á sus inmediaciones se nos presentará movido con la velocidad igual á 5. Si damos que el agua corre con velocidad igual á 3, su movimiento hácia arriba solo se nos presentará igual á 5-3=2.

[87.] De estas consideraciones parece inferirse que si bien la vista es suficiente para darnos idea del movimiento, no basta para hacernos discernir el propio del ajeno; y así, aun cuando el tacto no sea necesario para lo primero, lo será para lo segundo. Mas esto no es verdad: con la vista sola, podríamos llegar á distinguir entre el movimiento del ojo y el del objeto; y si bien en algunos casos no alcanzaríamos á ello, lo propio se verifica con el tacto. Ante todo conviene notar que en los ejemplos aducidos, de nada nos sirve el tacto para desvanecer la ilusion, siendo aun menos á propósito que la vista. En efecto: quien no poseyese sino el sentido del tacto, ¿cómo podria distinguir el movimiento de la embarcacion, que se desliza suavemente á lo largo de un canal? Con el auxilio de la vista, llegamos tal vez á notar el movimiento de la embarcacion, sobre todo si atendemos á los objetos á cuyas inmediaciones va pasando; pero con el tacto, de suyo limitado á lo que afecta inmediatamente el cuerpo, no nos es posible discernir nada del movimiento, cuando el cuerpo no está afectado por él. Es tambien digno de notarse que el movimiento discernido por el tacto, tampoco se refiere al objeto sino despues de haberse adquirido este hábito por medio de una comparacion repetida: si suponemos que por primera vez la mano se desliza sobre un cuerpo, no discerniríamos, si la mano se desliza sobre el cuerpo, ó el cuerpo debajo la mano. La razon de esto es muy sencilla: la sensacion del movimiento es esencialmente una sensacion sucesiva; y esta sucesion existe, ya sea el miembro lo que se mueva, ya sea el cuerpo. Demos que la mano recorra la longitud de un cuerpo de superficie variada; iremos experimentando la variedad de sensaciones correspondientes á la superficie; y si despues estando quieta la mano, pasa el cuerpo por ella con la misma velocidad de movimiento, y con igual presion y roce, las sensaciones serán idénticas. La experiencia está de acuerdo con la razon: cualquiera puede haber observado que al apoyarnos sobre un objeto resbaladizo, hay á veces incertidumbre de si es nuestro cuerpo lo que resbala, ó el que tiene debajo. Luego, hasta con el tacto se verifica que el discernimiento entre el movimiento del miembro y el del objeto, no nace de la simple sensacion.

[88.] En esta parte pues, el tacto no se aventaja á la vista; examinemos si esta por sí sola, es capaz, de hacernos distinguir entre el movimiento del ojo y el del objeto. Ya hemos notado que una sola

sensacion con respecto á un solo objeto, no es suficiente; pero no es difícil demostrar que con la comparacion de varias sensaciones podemos obtener este resultado.

Situado un ojo en un punto A, mirando el objeto B, este se presenta en el fondo del campo visual como proyectado en un plano. Para mayor claridad, imaginémonos que el objeto B es una columna en medio de un gran salon, y que el punto A es un ángulo de la misma pieza. La columna será vista como estampada en un punto de la pared opuesta. Si el ojo cambia de lugar, la columna se presentará en otro punto; de manera que si suponemos que el ojo da vuelta al rededor de la columna, esta se irá presentando sucesivamente en todos los puntos de todas las paredes del salon. Esta sucesion de fenómenos puede verificarse de la misma manera, suponiendo la columna móvil y el ojo fijo: porque es evidente que si situado un observador en el centro, la columna va dando vueltas, esta, sin que el observador se mueva, se irá pintando en todas las paredes. Luego una sensacion visual sola con respecto á un solo objeto, no bastaria para discernir si lo que se mueve es el objeto ó el ojo.

Pero añadamos la vision simultánea de otros objetos, y no será difícil descubrir cómo este discernimiento se engendra. Supongamos que el ojo al propio tiempo que ve la columna, ve otros cuerpos interpuestos entre él y las paredes: por ejemplo grandes candelabros, quinqués ó tambien otras columnas. Veamos lo que sucede con el movimiento del ojo: al paso que la columna se proyecta en un punto diferente de la pared, se altera la posicion de todos los demás objetos; las otras columnas, los candelabros, los quinqués, todo se proyecta en puntos diferentes: hay un cambio total de posicion en todos los objetos. Veamos lo que sucede sin el movimiento del ojo; moviéndose la columna sola, nada se altera sino ella: los demás objetos continúan proyectados en los mismos puntos. Luego la simple vista nos presenta dos órdenes de fenómenos de movimiento totalmente diferentes.

1.º Uno en que todos los objetos mudan de posicion.

2.º Otro en que solo la muda uno.

Estos dos órdenes de fenómenos no podrian menos de ser notados; y es evidente que con la ayuda de la reflexion, excitada é ilustrada por la repeticion de los fenómenos, se llegaria á inferir que cuando hay una alteracion total y constante de todos los objetos, no son estos los que se mueven sino el ojo; y que por el contrario, si el variar de posicion se verifica únicamente en alguno ó algunos objetos, permaneciendo los demás en la misma posicion, lo que se mueve no es el ojo, sino los objetos que la toman diferente.

Cuando todo se alteraria en rededor nuestro, inferiríamos que es el ojo lo que se mueve; cuando uno ó pocos objetos, deduciríamos que se mueven estos y nó el ojo. Y si bien se observa, no solo es esto lo que sucederia sino tambien lo que sucede; porque las ideas nacidas del tacto

son de suyo muy limitadas; y así no es posible que de él nazcan las de los movimientos de objetos distantes, que no se pueden tocar.

[89.] Creo haber demostrado que la pretendida superioridad del tacto carece de fundamento; que no es verdadera la opinion que le señala como base de nuestro conocimiento con relacion á los objetos externos, haciéndole la piedra de toque de la certeza de las sensaciones trasmitidas por los demás sentidos. Sin él podemos adquirir la seguridad de la existencia de los cuerpos; sin él nos formamos idea de la superficie y del volúmen; sin él conocemos el movimiento; sin él alcanzamos á distinguir cuando ese movimiento pertenece al objeto ó al órgano que recibe la impresion. La teoría de las sensaciones que acabo de exponer, los resultados que se deducen de las relaciones de dependencia ó independencia de los fenómenos entre sí, y con nuestra voluntad, todo se aplica á la vista lo propio que al tacto.

[90.] Resumiendo las doctrinas explicadas hasta aquí resulta lo siguiente:

1.º Distinguimos el sueño de la vigilia, aun prescindiendo de la objetividad de las sensaciones.

2.º Distinguimos dos órdenes de fenómenos de sensacion interna y externa; prescindiendo tambien de la objetividad.

3.º Los sentidos nos cercioran de la existencia de los cuerpos.

4.º Las sensaciones no tienen en lo exterior objeto parecido á lo que nos representan, excepto la _extension_ y el movimiento.

5.º El tacto no goza del privilegio de ser la piedra de toque de la certeza.

6.º Todo cuanto sabemos por conducto de los sentidos se reduce á que hay seres externos, extensos, sujetos á leyes necesarias, y que nos causan los efectos llamados sensaciones.

CAPÍTULO XVI.

POSIBILIDAD DE OTROS SENTIDOS.

[91.] La-Mennais ha escrito: «¿Quién nos dice que un sexto sentido no perturbaria el acuerdo de los demás? ¿En qué se podria fundar la negativa? Supongámonos sentidos diferentes de los que nos ha dado la naturaleza, ¿nuestras sensaciones é ideas no serian diferentes tambien? Quizás, para arruinar toda nuestra ciencia, bastaria una ligera

modificacion en nuestros órganos. Quizás haya seres organizados de tal manera que estando sus sensaciones en oposicion con las nuestras, es verdadero para nosotros lo que es falso para ellos, y vice-versa. Porque al fin, si bien se observa, ¿qué relacion necesaria se descubre entre nuestras sensaciones y la realidad de las cosas? Y aun cuando existiese, ¿cómo nos lo harian conocer nuestros sentidos?» (_Ensayo sobre la Indiferencia._ Tom. 2. cap. 13).

Estas palabras encierran varias cuestiones sumamente graves, dignas de ser examinadas con detenimiento.

[92.] ¿Hay imposibilidad intrínseca que se oponga á una organizacion diferente de la que poseemos, y por lo mismo, á un género y órden de sensaciones totalmente diverso del que experimentamos? Parece que nó; y si esta imposibilidad existe, el hombre no la conoce.

Sea cual fuere la opinion que se adopte con respecto al modo con que los objetos externos obran sobre el alma por medio de los órganos del cuerpo, no resulta ninguna relacion necesaria, ni siquiera analogía, entre el objeto y el efecto que en nosotros produce.

Un cuerpo recibe en su superficie los rayos del flúido que llamamos _luz_; estos reflejando, vienen á parar á la retina, es decir á otra superficie, que está en comunicacion con el cerebro: hasta aquí todo va bien; todo se comprende; hay un flúido que se mueve, que va de una superficie á otra, y que puede causar este ó aquel efecto puramente físico, en la materia cerebral: pero ¿qué relacion hay entre todo esto y esa impresion de un órden totalmente distinto, que se llama _ver_? esa impresion que ni es el flúido, ni el movimiento, sino una afeccion de que tiene íntima conciencia el ser que vive, que piensa, el _yo_?

Si en vez del mecanismo del flúido luminoso, suponemos otro totalmente distinto, por ejemplo el del aire que vibra y va á dar en el tímpano, ¿qué razon _esencial_ hay para que no produzca una sensacion semejante á la de la vista? Preciso es confesar que razon _esencial_, no se puede señalar ninguna. A quien no tuviese idea de la organizacion actual, tan incomprensible le pareceria lo uno como lo otro.

[93.] Lo dicho del oido y de la vista, es aplicable á los demás sentidos: en todos hay un órgano corpóreo, afectado por un cuerpo: vemos superficies, ó presentadas las unas delante de las otras, ó sobrepuestas; vemos movimientos de esta ó aquella clase; pero, ¿cómo salvar la inmensa distancia que va de estos fenómenos físicos al fenómeno de la sensacion? Por mi parte no encuentro medio: este es un punto en que se detiene la inteligencia humana; todas las apariencias indican que no hay mas relacion entre estos dos órdenes de fenómenos que la establecida _libremente_ por la voluntad del Criador; si existe alguna conexion necesaria, esta necesidad es para el hombre un secreto. Considérense los tejidos que reciben la impresion de los objetos, la masa de que se forma el sistema nervioso conducto de la sensacion; y

véase qué relacion hay entre los fenómenos físicos de esta materia, y el admirable conjunto de los fenómenos sensibles; no se encuentra ninguna.

[94.] Sube de punto la dificultad si se considera que los órganos, aun conservándose sin lesion alguna, cesan de producir sensaciones desde el momento que están incomunicados con la masa cerebral, ó que esta sufre algun trastorno: por manera que la vision se verifica en la cavidad del cráneo, en medio de la mas completa oscuridad; y toda esa admirable magia de las sensaciones con que se presenta á nuestro espíritu el magnífico espectáculo del universo, con que llegan hasta el fondo de nuestra alma los prodigios de la música, con que nos saboreamos en exquisitos manjares, en delicados aromas; todo esto se verifica por medio de la masa cerebral, es decir, de una materia blanquecina, al parecer informe y grosera, y de la cual nadie pudiera sospechar que estuviese dedicada á funciones tan nobles.

[95.] ¿Qué razon hay para que afectado el nervio A en comunicacion con dicha masa, hayamos de experimentar la sensacion que llamamos _ver_, y afectado el nervio B, la que llamamos _oir_, y así de los demás sentidos? Razon la habrá, pero no la conocemos; y probablemente no es otra que la libre voluntad del Criador. Con esto la filosofía confiesa su debilidad, es cierto; pero ¿no manifiesta tambien su alcance, viendo que de un fenómeno á otro hay distancia inmensa, y que no puede haber entre ellos mas punto de comunicacion que el establecido por la misma mano del Todopoderoso? Cuando hay causas segundas, el mérito de la filosofía está en señalarlas; pero cuando no existen, este mérito se cifra en elevarse á la primera. Un _no sé_ es á veces mas sublime para la razon humana, que los esfuerzos impotentes de un orgullo destemplado; el entendimiento tambien puede ser alto comprendiendo su ignorancia; porque es alto el entendimiento que comprende altas verdades; y á veces la ignorancia es tambien una verdad muy alta.

[96.] Es posible pues un nuevo sentido; ó al menos no descubrimos en su existencia ninguna imposibilidad. Si el sordo que no tiene idea de los sonidos, el ciego que no sabe lo que son colores, procederian muy mal negando la posibilidad de las sensaciones de que ellos carecen; no discurriríamos con mas acierto nosotros afirmando que no es posible un órden de sensaciones diferente del que tenemos.

Si se examina á la luz de la razon el sistema de las sensaciones actuales, no se descubre ninguna dependencia esencial entre ellas y su órgano respectivo, ni entre este y el objeto y circunstancias con que es afectado. ¿Por qué la impresion de la luz sobre los ojos me ha de causar una sensacion determinada, que no pueda resultar de la misma impresion en otra parte? ¿Por qué el cerebro no podria recibir de varias maneras una impresion semejante? Y además; ¿por qué ha de ser cabalmente ese flúido que apellidamos _luz_, el que nos cause esta impresion? ¿Qué repugnancia se descubre en que la misma sensacion de _ver_ dimane de otras afecciones cerebrales? Un golpe en la cabeza nos produce la sensacion de muchos puntos luminosos; y de aquí el dicho vulgar «me ha

hecho ver las estrellas en medio del dia.» Preciso es confesar, que la filosofía nada sabe sobre estos arcanos; y que hasta ahora no ha sido capaz de penetrar en ellos: nada puede responder á las cuestiones propuestas; ve un órden de hechos, mas nó un enlace necesario entre los mismos; antes bien, juzgando por las ideas que tiene sobre los espíritus y los cuerpos, todo la lleva á creer que para esos fenómenos de nuestra vida, no hay mas razon que la voluntad del Criador.

[97.] Si es posible un órden de sensaciones enteramente nuevo, no envuelve ninguna contradiccion un animal dotado de un sexto ó séptimo sentido: la imaginacion no alcanza lo que serian las nuevas sensaciones, pero la razon no ve en ellas ninguna imposibilidad.

CAPÍTULO XVII.

EXISTENCIA DE NUEVOS SENTIDOS.

[98.] ¿Es cierto que nosotros mismos no tengamos mas que cinco maneras de sentir? Yo abrigo sobre esto algunas dudas. Para presentarlas con toda claridad, y resolver las cuestiones á que dan pié, conviene fijar bien la significacion de las palabras.

¿Qué es sentir? En la acepcion mas ordinaria, expresa percibir la impresion que se nos trasmite por alguno de los órganos de los cinco sentidos. Tomada la palabra en dicha acepcion, claro es que debe limitarse á estos solos; pero considerado en cuanto expresa cierta clase de fenómenos animales, significa experimentar alguna afeccion, motivada por una impresion del organismo. Y esto es tanta verdad que en el mismo uso comun se emplea la palabra sentir, en una acepcion mas lata, no limitándola á las impresiones de los cinco sentidos. Y si bien es cierto que cuando se expresa esta idea substantivamente, se hace gran diferencia entre el _sentimiento_, y la _sensacion;_ no obstante, aun en este caso, la fuerza misma de las cosas lleva repetidas veces á emplear la palabra _sensacion_, en acepciones que nada tienen que ver con las de los cinco sentidos. Así se dice: «la noticia causó una sensacion profunda.» «No pudo resistir al impulso de sensaciones tan vivas etc. etc.;» en cuyos casos es evidente que no se trata de ver, oir, oler, gustar y tocar, sino de un órden de afecciones del alma totalmente diverso.

[99.] He dicho que la fuerza de las cosas induce á emplear la palabra en sentido mas lato; y esta fuerza consiste en que bien examinada la materia, se echa de ver que la acepcion lata es mas exacta que la circunscrita. Porque á los ojos de la filosofía, el fenómeno de sentir consiste en resultar en el alma una afeccion determinada por una impresion orgánica; y claro es que existiendo esta afeccion sea del

órden que fuere, y sea cual fuere tambien el órgano afectado, el fenómeno animal es en substancia el mismo. La diferencia está en la clase de afeccion, y del órgano que es su conducto; pero la esencia del fenómeno no se muda. Y si llamamos sensaciones á especies de afecciones tan diversas como las de la vista y del tacto, ¿por qué no podremos aplicar este nombre á otras impresiones causadas por un órgano cualquiera?

[100.] Pero sea lo que fuere del uso de las palabras sentir y sensacion, lo cierto es que á mas de las afecciones de los cinco sentidos, experimentamos muchas otras causadas por impresiones orgánicas. ¿Qué son las pasiones sino afecciones del alma nacidas de cierta disposicion de los órganos? El amor, la ira, la compasion, la alegría, la tristeza, y tantas otras que nos agitan y perturban, ¿no son excitadas muchas veces por la simple presencia de un objeto?

[101.] Se dirá que hay una diferencia esencial entre las impresiones de los sentidos y las de las pasiones, y es que aquellas prescinden de toda idea anterior, de toda reflexion, y estas las suponen siempre mas ó menos desenvueltas. Así, presentado un objeto á nuestros ojos abiertos no podemos menos de verle, y siempre de la misma manera; y sin embargo este mismo objeto unas veces excitará en nosotros una pasion, otras otra, á veces ninguna, y casi siempre con mucha variacion en sus grados de intensidad. No es además la simple presencia del objeto lo que nos afecta; son necesarias distintas condiciones; como por ejemplo, el recuerdo de un beneficio ó de una injuria, la idea de sus padecimientos etc.; con lo cual se echa de ver que hay una diferencia esencial entre estas dos clases de impresiones.

Si bien se reflexiona sobre la dificultad que acabo de proponer, se encontrará que por mas especiosa que sea, y por mucha verdad que encierre, no destruye nada de lo establecido mas arriba. En efecto: yo no he dicho que las nuevas impresiones no estuviesen sujetas á condiciones muy diferentes de las que median para los cinco sentidos; antes al contrario, he supuesto siempre, que la diferencia podia estar no solo en la clase de impresion y en la diversidad del órgano, sino tambien en la manera con que este era afectado, y circunstancias con que por su conducto se producia la sensacion en el alma; solo he sostenido que el fenómeno animal era en substancia el mismo, que vemos en él las tres cosas que constituyen su naturaleza, objeto corpóreo; órgano afectado por este; impresion producida en el alma. Que esta impresion para existir, necesite del adminículo de esta ó aquella idea, de este ó aquel recuerdo, no quita que el fenómeno exista, y que sea el mismo: hay una condicion nueva y nada mas.

[102.] Pero aun se puede hacer aquí otra observacion: no hay necesidad de admitir que sea menester alguna idea ó reflexion para que nazcan en el alma ciertas impresiones á la vista de un objeto: la experiencia de cada dia nos enseña lo contrario. ¿Cómo es que la presencia de un objeto, cautive en un instante un corazon tierno, y quizás inocente? ¿De

dónde nace aquella fascinacion repentina, no precedida de ninguna idea, que no trae consigo reflexiones, y que apenas las consiente? No hay el pensamiento de goces groseros, pues quizá ni aun sabe su existencia el que experimenta la emocion, y por la vez primera siente en su pecho una turbacion antes desconocida; luego es preciso recurrir á una afeccion orgánica, semejante á lo que se experimenta en los demás sentidos. Enhorabuena que sean necesarias ciertas condiciones de edad y de temperamento, que haya sido necesario entre mil objetos uno con circunstancias particulares, de las que no acierta á darse cuenta á sí propio el corazon conmovido: pero la verdad es, que hay un objeto externo, una afeccion del organismo, y una impresion en el alma, todo coexistiendo enlazado por un vínculo misterioso, pero innegable.

En los fenómenos relativos á la reproduccion es fácil notar una serie de impresiones vivísimas, nacidas de la simple presencia de los objetos: y si bien es verdad que suelen presuponer la accion de algunos de los cinco sentidos, no obstante las variadas afecciones que con este motivo se producen en el alma, pertenecen á un órden totalmente distinto. Y para saber que estas afecciones dependen de la organizacion, no son necesarios conocimientos fisiológicos; basta recordar que la edad, el estado de la salud, el temperamento, los alimentos, el clima, las estaciones, y otras causas semejantes, tienen en esta clase de fenómenos muchísima influencia.

[103.] Entre los sentimientos y las sensaciones hay una diferencia que, si bien no altera la esencia del hecho, fisiológica y psicológicamente considerado, no obstante parece modificarle algun tanto en sus relaciones intelectuales y morales. Las pasiones se excitan comunmente por un objeto animado y sensible; y por lo mismo parece que mas bien hay una comunicacion de espíritu con espíritu, de alma con alma, que nó de cuerpo con cuerpo. Una mirada lánguida y dolorosa no solo de una persona humana, sino tambien de un animal, excita instantáneamente en nuestro pecho el sentimiento de la compasion; pero la mirada no causa este efecto sino en cuanto nos expresa el sufrimiento de aquel viviente. Esta observacion es exacta; mas no prueba otra cosa sino que hay en la naturaleza misteriosos conductos por los cuales se nos trasmite el conocimiento de cosas ocultas; pero esta trasmision se hace por medio de un cuerpo, que afecta de un modo particular nuestra organizacion. Habrá si se quiere una magia hasta cierto punto mas admirable, mas penetrante, mas espiritual, que la de los simples sentidos; pero la diferencia estará en el mas y en el menos, nó en la naturaleza del fenómeno.

Es cierto que los vivientes, y en particular los de una misma especie, están de continuo en una comunicacion que excita recíprocamente sus afecciones; y que muchas de estas suponen una correspondencia misteriosa, trasmitida por agentes enteramente desconocidos. La naturaleza física está inundada de flúidos cuyas calidades va descubriendo todos los dias la observacion científica; los fenómenos de la electricidad y del galvanismo nos han revelado secretos que no

sospechábamos siquiera; ¿quién sabe por qué medios funciona, ese vasto y complicado sistema de la vida animal, desparramado por el universo?... Es probable que hay profundos secretos que descubrir en la correspondencia de las organizaciones, y en el modo con que influyen unas sobre otras; pero secretos que quizás estén velados para siempre á los ojos del débil mortal.

[104.] No es verdad tampoco que la excitacion de las pasiones sea únicamente debida á la correspondencia con otro ser sensible; mil veces dimana de causas inanimadas que afectan nuestra organizacion. ¿Por qué nos hallamos ahora alegres, despues tristes, al presente pacíficos, luego irritables, sin que hayamos estado en comunicacion con ningun ser viviente? Claro es, que esto depende de haber sido afectada nuestra organizacion, sin relacion á lo que experimenta otro ser sensible.

[105.] Luego, á mas de las impresiones causadas por los cinco sentidos, hay otras que dimanan de seres puramente corpóreos, inanimados. Luego, á mas del órden de fenómenos de las sensaciones comunes, hay otros que no se diferencian de ellos, sino en la clase de impresion, y en el órgano por el cual se nos trasmiten. Luego, no hay mas diferencia de estas impresiones á las primeras, que lo que va de las recibidas por uno de los cinco sentidos, á las recibidas por otro. Luego, no es exacto que no haya sino cinco modos de sentir.

CAPÍTULO XVIII,

SOLUCION DEFINITIVA DE LA DIFICULTAD DE LA-MENNAIS.

[106.] ¿Qué inferiremos de esto? una consecuencia muy importante: la solucion de la dificultad presentada por La-Mennais. La existencia de otros sentidos nos traeria otras sensaciones; es cierto; mas no perturbaria el acuerdo de las actuales. ¿Por qué? Porque hemos demostrado que los cuerpos afectan nuestra organizacion de una manera diferente, y producen impresiones diversas de las de los cinco sentidos; y sin embargo con esto no se turba el acuerdo de las sensaciones, ni se alteran nuestras ideas: luego la suposicion de La-Mennais no traeria consigo el desórden que él sospecha.

[107.] Las sensaciones en sí mismas, no son mas que afecciones del alma; y en lo exterior, no tienen otra cosa que les corresponda sino la existencia y extension de los cuerpos: luego un nuevo órden de sensaciones solo seria un nuevo órden de afecciones, que no alteraria en nada nuestras ideas.

Por lo dicho hasta aquí, se echa de ver que la suposicion de La-Mennais está ya realizada; porque existen sensaciones diferentes de las de los

cinco sentidos; luego no se puede atacar con semejante suposicion el órden y la naturaleza de nuestras ideas, y la certeza de nuestras conocimientos.

De un instrumento músico ricamente trabajado de una madera aromática, salen gratas impresiones para el oido, la vista, el tacto y el olfato; lo uno no destruye ni altera lo otro; si suponemos pues que el mismo objeto está en nuevas relaciones con nuestra organizacion, produciendo en el alma impresiones nuevas, ¿por qué será imposible que existan estas junto con aquellas? Lo melodioso del sonido, ¿cesa por ventura al excitarse en nuestra alma mil afectos diferentes, que en su naturaleza nada tienen que ver con él? nó ciertamente. ¿A qué pues temer el trastorno de nuestros conocimientos por la introduccion de un nuevo órden de sensaciones? ¿A qué dar tanta importancia á una suposicion, cuyos efectos podemos calcular muy bien, pues que examinados á fondo los actuales fenómenos sensitivos, la vemos ya realizada?

[108.] Es verdad que no conocemos otro medio de ponernos en contacto con los cuerpos exteriores, sino por uno de los cinco sentidos; pero tambien lo es que existiendo ese contacto, hay correspondencias tan misteriosas entre el alma y los objetos externos, que son totalmente inexplicables, atendiendo tan solo á las simples sensaciones por cuyo medio se ha establecido la comunicacion.

Notemos lo que sucede con los mágicos efectos de la música. Reflexionando sobre ellos se descubre que son de dos órdenes: el puramente auditivo, y el intelectual y moral: el uno se detiene por decirlo así en el tímpano, el otro llega al cerebro y al corazon; y tal hombre será de organizacion muy á propósito para lo uno que no lo será para lo otro. Dos sugetos oyen una sonata, ambos perciben igualmente la música _material_; mas no experimentan los mismos efectos intelectuales y morales. Ambos advertirán el mas mínimo desliz de la voz, de un instrumento, del compás; ambos admirarán el arte y el acierto del compositor; ambos gozarán con el mágico embeleso; pero mientras el cerebro y el corazon del uno habrán salido apenas de su estado ordinario y no percibirán mas que un placer _material_; se habrán exaltado sobre manera el corazon y el cerebro del otro: su fantasía se sentirá con multiplicadas fuerzas, bullirán en su cabeza los pensamientos y las imágenes, cual si al son del mágico instrumento descendieran sobre su frente inspiraciones divinas. Su corazon estará vivamente agitado: la dulcísima ternura, la profunda y suave melancolía, el odio, el amor, la ira, la generosidad, la audacia, el ímpetu, nacerán repentinamente en su pecho; sentiriáse bajo una influencia mágica que le conmueve á pesar suyo: las vibraciones de una cuerda habrán levantado en su corazon misteriosas tempestades que los esfuerzos de la razon bastan apenas á dominar.

[109.] Esto ¿qué nos dice? Nos dice que á mas de las relaciones comunes entre los objetos y los órganos de los sentidos, hay otras mas íntimas y delicadas entre aquellos y el sistema de nuestra organizacion; y que nos

constan por la experiencia con igual certeza que las comunes. Hay en ellas mas variedad entre los distintos individuos; son mas desconocidas las condiciones necesarias para que resulten efectos determinados; pero no cabe duda sobre su existencia; y esto es suficiente para que á los ojos de la sana filosofía no causen mella esas suposiciones con que se pretende minar el edificio de nuestros conocimientos.

[110.] Resulta pues demostrado lo que se ha de contestar á la siguiente dificultad: «si se nos diese un nuevo sentido ¿qué sucederia?» Nada que destruyese la certeza de nuestros conocimientos, ni alterase el órden y naturaleza de las ideas; no ocurriria otra novedad, sino que sobre los muchos modos con que nuestra organizacion es afectada por los objetos, habria uno mas. Nos sucederia lo que á un hombre que estuviese privado del olfato, y se lo diesen de repente: tendria una sensacion mas; nos sucederia lo que á un hombre en cuyo pecho brota de repente un sentimiento que antes no habia experimentado: tiene una afeccion mas. Las nuevas impresiones se colocan en su puesto, y no destruyen ni alteran las otras.

LIBRO TERCERO.

LA EXTENSION Y EL ESPACIO.

CAPÍTULO I.

LA EXTENSION INSEPARABLE DE LA IDEA DE CUERPO.

[1.] Supuesto que entre los objetos de las sensaciones la extension es lo único que para nosotros existe en lo exterior, como algo mas que un principio de causalidad, examinemos á fondo qué es la extension.

Por de pronto, parece que la idea de extension es inseparable de la de cuerpo. Yo por lo menos no alcanzo á concebir lo que es un cuerpo inextenso. En faltando la extension, desaparecen las partes, desaparece todo cuanto tiene relacion con nuestros sentidos: ó no queda objeto, ó es una cosa muy diferente de cuanto encerramos en la idea de cuerpo. Concibamos una manzana: hagámosla de repente inextensa; ¿á qué se reduce?

Prescindiré por ahora de si tiene razon Descartes cuando hace consistir en la extension la esencia del cuerpo; pero sé muy bien que sin la extension no concibo el cuerpo. No afirmo la identidad de dos cosas, sino la inseparabilidad de dos ideas en nuestro entendimiento. No se

trata de una opinion, sino de un hecho, que el sentido íntimo nos atestigua.

Es verdad que haciendo abstraccion de la extension, se puede concebir una substancia, ó mas generalmente, un ser, pero entonces ya no hay idea de cuerpo, si no la queremos confundir con la de substancia ó la de ser, en general.

[2.] Todas las nociones que tenemos de los cuerpos nos vienen por los sentidos; faltando la extension, faltan todas las demás sensaciones; pues sin ella no hay ni tacto, ni color, ni sonido, ni olor; resulta pues, ó un objeto reducido á una cosa de que no tenemos ninguna idea, ó solo nos quedará una nocion abstracta, por la cual no podremos distinguirle de los otros: una pura abstraccion, nada mas.

[3.] Si se quisieran deshacer las dificultades que se oponen á la separacion de las dos ideas, extension y cuerpo, seria preciso determinar la esencia del cuerpo; y cuando conociéramos su esencia distinta de la extension, entonces habríamos soltado la dificultad; de otra manera, nó.

[4.] Para comprender mas á fondo la razon de esta inseparabilidad, es necesario tener presente el hecho consignado ya mas arriba, á saber, que la extension es la base de todas las demás sensaciones; siendo con respecto á ellas una especie de recipiente, de _substratum_, que no se confunde con ninguna, que no depende de ninguna en particular, y que es para todas una condicion indispensable.

Tengo á la vista una manzana, y voy á examinar la relacion que entre si tienen las sensaciones que me produce.

Es evidente que puedo prescindir del olor sin destruir ninguna de las otras sensaciones que de ella emanan. Siendo inodora, todavía me queda extensa, colorada, sabrosa, y aun sonora en cuanto es capaz de producir algun ruido. De la propia suerte puedo prescindir del sabor, y aun del color, y de cuanto tiene relacion con la vista; pues aun en este caso me resulta un objeto tangible, y por lo mismo, extenso, figurado, y con las demás propiedades que afectan el tacto.

Si en vez de prescindir de lo que se refiere á la vista quiero prescindir de lo que pertenece directamente al tacto mismo, puedo tambien hacerlo sin destruir las demás sensaciones: pues todavía se ofrecerá á mis ojos la manzana con su extension, figura y colores, y podrá conservar las calidades relativas á los demás sentidos.

Aun puedo llevar mas allá la abstraccion. Si despojo á la manzana de todas las calidades que la ofrecen á mis sentidos, privándola de sabor, de olor, de color, de luz, y además de calor ó frio, de blandura ó dureza, y de cuanto puede hacerla sensible al tacto, todavía me queda la extension; nó sensible, pero sí concebible. La extension existe,

prescindiendo de su visibilidad, pues que existe para el ciego; prescindiendo de lo tangible, pues existe para la simple vista; prescindiendo del olor, sabor y sonido, pues existe para los privados de dichos sentidos, con tal que tengan ó vista ó tacto.

[5.] Aquí ocurre una dificultad: parece muy posible que haya equivocacion en lo que se ha dicho de la existencia de la extension abstrayendo de las demás sensaciones; porque si bien al hacer esta abstraccion nos concebimos privados de las sensaciones, no perdemos sin embargo la _imaginacion_ de las mismas: así, cuando quito á la manzana todo color, toda luz, se me ofrece la manzana extensa, es cierto; pero es porque todavía imagino el color, ó si me esfuerzo en privarla de él, me resta como un objeto negro, en un fondo mas ó menos oscuro, distinto de la manzana. Esto parece probar que hay ilusion en dichas abstracciones, y que no hay ninguna abstraccion completa; pues á la realidad de ellas, sucede la imaginacion de las mismas, ó de otras que las suplen para que la extension sea percibida.

Esta objecion es especiosa, y seria muy difícil desvanecerla satisfactoriamente, si la existencia de hombres privados de la vista no la disipase de un soplo. En efecto: ninguna de dichas imaginaciones tienen cabida tratándose de un ciego: para él no hay ni color, ni sombras, ni luz, ni oscuridad, ni nada de cuanto se refiere á la vista; y sin embargo él concibe la extension: luego la dificultad claudica por su basa, viene al suelo.

[6.] Pero al menos, se nos replicará, es menester confesar que la idea de extension tiene necesaria relacion de dependencia con las sensaciones del tacto: los ciegos poseen como nosotros este sentido, y por él adquieren la idea de extension. Luego la idea de extension es inseparable de las sensaciones del tacto. Tampoco esta consecuencia es legítima. Es verdad que por el tacto nos viene la idea de la extension; que este sentido basta para darla, como se ve en los ciegos; pero no lo es que el tacto sea necesario para ella. Ya he demostrado mas arriba que la simple vista es suficiente para proporcionarnos el conocimiento de las tres dimensiones, que es lo que constituye el volúmen, ó la extension en todo su complemento. Además, aquí puedo prescindir de la idea de volúmen, me basta la de superficie; la extension de superficie es inseparable de la vision. No hay vision cuando no hay color, ó luz, de un modo ú otro; y esto es imposible, basta imaginarlo, cuando no hay superficie.

Otra razon. Los geómetras, conciben sin duda la extension; y sin embargo prescinden absolutamente de sus relaciones con el tacto y la vista: luego no hay entre estas y aquella ninguna conexion necesaria.

En un objeto cualquiera sometido á la vista, ¿cuál será la calidad relativa al tacto, necesaria para darnos idea de la extension? Examinémoslo, y veremos que ninguna. Tenemos delante un líquido; ¿se necesita la fluidez? nó: pues congelándose, queda todavía la extension.

¿El frio ó el calor? nó: pues salva la extension, le haremos pasar por muchos grados del termómetro, sin alteracion visible. Imagínese la calidad que se quiera de las relativas al tacto, y se notará que se la puede variar, modificar, ó quitar del todo, sin alterar la extension visible.

Nos acontece muchas veces que tenemos muy clara, viva, determinada la idea de la extension de un objeto, sin saber nada sobre sus calidades relativas al tacto. Veo de lejos un objeto: su color y figura se me presentan á los ojos con todos sus pormenores; pero no sé de qué materia es, si de mármol, ó de barro, ó de cera; ni cuál es el estado de la materia, si es blanda ó dura, húmeda ó seca, caliente ó fria. Hasta puedo ignorar si es tangible; como sucede en las figuras que se forman de simples vapores imperceptibles al tacto.

[7.] Sin extension no hay vision ni tacto, ni tampoco es posible ninguna de las otras sensaciones. En cuanto al sabor no es difícil convencerse de ello si se advierte, que exige el tacto, y que faltando este, no puede existir aquel. No se presenta tan clara esta verdad con respecto al olor y al sonido; porque si bien es cierto que en nosotros estas sensaciones no se separan de la idea de extension, envolviéndola siempre de un modo ú otro, no obstante queda todavía por saber lo que sucederia á quien estuviese privado de todos los sentidos, excepto el oido y el olfato. Pero sin que sea necesario entrar en conjeturas en un supuesto semejante, basta el saber: 1.º Que sobre nuestra organizacion no puede obrar nada que no sea extenso, á no ser por medios que nos son enteramente desconocidos, y que ninguna idea nos dan de lo que entendemos por cuerpo, 2.º Que aun suponiendo que se recibiesen las sensaciones del oido y del olfato sin acompañarlas ninguna idea de extension, ellas en tal caso no serian para nosotros mas que simples fenómenos de nuestro espíritu, que no nos pondrian en comunicacion con el mundo externo, tal como ahora lo comprendemos; porque si no conociéramos que proceden de otra causa no tendríamos mas conciencia que la del _yo_; y si lo conociéramos, esta causa no se nos ofreceria sino como un agente que influia sobre nosotros, y de ningun modo como un ser que tuviese nada parecido á lo que entendemos por cuerpo. 3.º Que en tal caso, no tendríamos ninguna idea de nuestra propia organizacion, ni del universo; pues es claro que reducido todo á fenómenos internos, y á su relacion con los agentes que los produjesen, siempre faltando la idea de extension, ni el universo ni nuestro cuerpo mismo serian para nosotros nada de lo que son ahora. ¿Qué seria el mundo inextenso? ¿ni nuestro cuerpo mismo? 4.º Que por ahora nos limitábamos á demostrar la dependencia en que segun el sistema actual, se hallan todas las sensaciones con respecto á la extension; y esto no se destruye, aun suponiendo que quien no poseyese mas que olfato ú oido, no se formase idea de la extension, ni la necesitase para experimentar sus sensaciones. 5.º Que aun en esta suposicion, siempre queda en pié la proposicion asentada: que la idea de la extension es independiente de las demás sensaciones. 6.º Que permanece tambien firme la verdad cuya demostracion nos proponíamos principalmente; á saber: que para nosotros

la idea de extension es inseparable de la de cuerpo.

[8.] Esta inseparabilidad es tan cierta que los teólogos al explicar el augusto misterio de la Eucaristía, han distinguido en la extension del cuerpo, la relacion de las partes entre sí, y la relacion con el lugar: _in ordine ad se, et in ordine ad locum_; diciendo que el sagrado cuerpo de nuestro Señor Jesucristo está en aquel augusto Sacramento con la extension _in ordine ad se_, aunque carezca de la CAPÍTULO _in ordine ad locum._ Esto prueba que los teólogos han visto no ser posible al hombre perder toda idea de extension, sin perder al mismo tiempo toda idea de cuerpo; y así han excogitado la ingeniosa distincion que hemos visto, y de la cual pienso hacerme cargo en otro lugar.

CAPÍTULO II.

IMPERCEPTIBILIDAD DE LA EXTENSION COMO OBJETO DIRECTO É INMEDIATO DE LAS SENSACIONES.

[9.] La extension tiene la particularidad muy notable de ser percibida por diferentes sentidos: en cuanto á la vista y al tacto, es evidente; y tampoco es difícil convencerse de lo mismo con respecto á los demás. Percibimos el sabor en diferentes puntos del paladar; referimos el sonido y el olor á puntos distintos en el espacio: y todo esto envuelve la idea de extension.

Pero lo singular que se ofrece en la extension es que siendo una base indispensable para todas las sensaciones, y por lo mismo siendo percibida por todos los sentidos, ella en sí, y separada de toda otra calidad, es imperceptible á todos. La vista no percibe lo que de un modo ú otro no está iluminado; el oido no percibe lo que no suena, ni el paladar lo que no sabe, ni el olfato lo que no huele, ni el tacto lo que no es ó caliente ó frio, seco ó húmedo, duro ó blando, sólido ó líquido, etc. etc.; y sin embargo nada de esto es la extension; ni nada de esto _en particular_, es necesario para que sea percibida la extension, pues que de todas estas calidades la encontramos á cada paso separada, sin dejar de ser perceptible. _En particular_ pues, ninguna es necesaria á su perceptibilidad, pero disyuntivamente sí: una ú otra de estas calidades le es indispensable; si alguna de ellas no la acompaña, es enteramente imperceptible al sentido.

De esto se infiere que la extension es una condicion necesaria á nuestras sensaciones; pero ella en sí misma, no es sentida. Mas por no ser sentida no deja de ser conocida: y esto me lleva á otras consideraciones, que saliendo del órden fenomenal, y entrando en el trascendental, dan lugar á cuestiones sumamente graves, sumamente

difíciles, insolubles hasta ahora, y que es de temer lo sean tambien en adelante.

[10.] Hemos visto que la extension en sí misma, no se confunde con el objeto de las demás sensaciones: ¿en qué consiste pues? Considerada en su naturaleza propia, ¿qué es?

En la idea de extension podemos considerar dos cosas: lo que ella es en nosotros y lo que nos representa: ó en otros términos, su relacion con el sujeto ó con el objeto. Lo primero, como que está sometido á observacion inmediata, pues que existe en nosotros mismos, es difícil, mas nó imposible de explicar; lo segundo, como que versa sobre el objeto de una idea sumamente abstracta y trascendental, y además necesita de raciocinios, cuyos hilos se rompen fácilmente sin que el razonador advierta la rotura, es tan difícil que raya en lo imposible.

[11.] La extension considerada en nosotros no es una sensacion, sino una idea. La imaginamos á veces bajo forma sensible confundiéndola con un objeto determinado, ó figurándonos una vaga oscuridad en que yacen los cuerpos; pero esto son puras imaginaciones, nada mas. El ciego de nacimiento no puede tener ninguna de estas representaciones interiores, y no obstante concibe muy bien la extension. Nosotros mismos pensamos sobre la extension, prescindiendo de todas estas formas bajo las cuales nos la imaginamos.

Con dos sensaciones diferentes, la de la vista y la del tacto, no hay mas que una sola idea de la extension. Esto es concluyente para demostrar que la extension es mas bien inteligible que sensible.

Sea lo que fuere de las relaciones de la extension con la sensacion, no puede negarse que es una idea, si se reflexiona que sobre la extension se funda toda una ciencia: la geometría. Con lo cual se echa de ver que si bien en nuestro interior hay varias representaciones de la extension, estas no son sino formas particulares de que por decirlo así revestimos la idea, segun los casos que ocurren; pero lo que hay en ella de fundamental, de esencial, es de un órden diferente, superior, que nada tiene que ver con esas aplicaciones, las cuales vienen á ser como el encerado interior de que se vale el entendimiento para explanar y aplicar su idea. En esta entran las dimensiones, mas nó determinadas, nó aplicadas, nó representativas de algo en particular; sino puramente concebidas.

[12.] La idea de la extension es un hecho primario en nuestro espíritu. No puede haber sido producida por las sensaciones: es alguna cosa que las precede, si nó en tiempo, al menos en órden de ser. No hay fundamento para asegurar si antes de la primera impresion de los sentidos existe en el espíritu la idea de extension; pero es imposible concebir estas impresiones sin que les sirva de base la extension. Ya sea una idea innata, ya se desarrolle ó nazca en el espíritu con las impresiones, no cabe duda en que es una cosa distinta de ellas,

necesaria para todas, é independiente de cada una en particular.

Tampoco negaré que cuando se reciben las primeras impresiones sea tal vez desconocida la extension como idea separada; pero lo cierto es que despues se separa, se deshace de la forma corpórea, se espiritualiza por decirlo así; y que este fenómeno, puede ser ocasionado por la sensacion, mas nó causado.

En la vision, prescindiendo de la extension, tenemos el color: y por mas que cavilemos no encontramos en él nada de donde pueda nacer una idea tan fecunda como la de extension. Lo que sí observamos desde luego es que el mismo color es imperceptible sin la extension; y que por lo mismo lejos de que esta pueda nacer de aquel, es al contrario una condicion indispensable para que pueda sernos percibido.

Los colores, en cuanto _sentidos_, no son mas que fenómenos individuales, que nada tienen que ver entre sí, ni con la idea general de la extension. Lo que digo de ellos, puede aplicarse á todas las impresiones del tacto.

CAPÍTULO III.

FECUNDIDAD CIENTÍFICA DE LA IDEA DE EXTENSION.

[13.] Para comprender mas á fondo la superioridad de la idea de la extension sobre las simples sensaciones; ó mas bien, para comprender que de la extension en sí, hay verdadera idea, pero que no la hay de los demás objetos directos é inmediatos de las sensaciones, haré observar un hecho, que no sé si se ha observado todavía, y es: que entre los objetos de los sentidos, _solo la extension da orígen á una ciencia_.

Este hecho es muy importante; para explicarle cual se merece, estableceré las proposiciones siguientes.

PROPOSICION PRIMERA.

La extension es la base de la geometría.

PROPOSICION SEGUNDA.

La extension no solo es base de la geometría, sino que todo cuanto conocemos de la naturaleza corpórea, se reduce á pormenores, aplicaciones, y modificaciones de la extension, agregándose empero las ideas de número y tiempo.

PROPOSICION TERCERA.

Cuanto conocemos sobre las sensaciones, que merezca el nombre de ciencia, se comprende en las modificaciones de la extension.

PROPOSICION CUARTA.

No nos formamos idea fija de nada corpóreo, no tenemos regla para nada en el mundo sensible, carecemos de toda medida, andamos á ciegas, si no tomamos por norma la extension.

Las proposiciones que acabo de establecer no expresan mas que hechos: bastará consignarlos, para que resulten demostradas aquellas.

[14.] La extension es la base de la geometría. Esto es evidente. La geometría solo se ocupa de dimensiones, cuya idea es esencial á la extension.

Cuando trata de figuras, tampoco sale de la extension; pues la figura no es mas que una extension con ciertas limitaciones. En el cuadrilátero hay dos triángulos; para distinguirlos basta señalar su límite respectivo, la diagonal. La idea de figura no es mas que la de extension terminada: y la figura será de tal ó cual especie, segun sea su terminacion. La idea de figura, no sale por consiguiente de la idea de extension; es solo una aplicacion de ella.

Y es de notar que la terminacion ó el límite, no es una idea positiva, es una pura negacion: cuando tengo la extension, si quiero formar todas las figuras posibles, no necesito concebir de nuevo, me basta prescindir; nó añadir, quitar. Así en el cuadrilátero para concebir el triángulo, me basta prescindir de una de las mitades separadas por la diagonal. Si en el pentágono quiero concebir el cuadrilátero, me basta prescindir del triángulo que resulta de tirar la diagonal de un ángulo á otro inmediato. Estas observaciones son aplicables á todas las figuras: por manera que la idea de extension es como un fondo inmenso en que basta _limitar_ para que resulte todo lo que se quiera.

Esto no hace que el entendimiento en la formacion de las figuras, no pueda proceder por adicion ó por el método sintético; y así como la sustraccion de uno de los triángulos del cuadrilátero ha formado el otro triángulo, de la yuxtaposicion ó adicion de dos triángulos que tengan entre sí un lado igual, resultará tambien un cuadrilátero. Así es como de los puntos se engendran las líneas, y de las líneas las superficies, y de estas los volúmenes. En todos los casos la idea de figura no es mas que la de una extension terminada; pues las cantidades de que se la constituye y la que resulta, no son mas que una extension con ciertas limitaciones.

[15.] Aquí no puedo menos de hacer una observacion que en mi concepto, aclara mucho la idea de figura. Comparados entre sí los dos métodos para la formacion de ella, el sintético ó de composicion ó adicion, y el

analítico ó el de substraccion ó limitacion; se nota que es mas natural el segundo que el primero; que lo que aquel hace permanece en la figura, porque es esencial á ella; y lo que hace este, solo sirve para constituirla; pero luego de constituida, se borra por decirlo así la huella de su formacion.

Un ejemplo aclarará mi idea. Para concebir un rectángulo me basta limitar el espacio indefinido con cuatro líneas en posicion rectangular; es decir, _afirmar_ una parte positiva, y _negar_ lo demás; pues las líneas terminantes no son en sí nada, y solo representan el límite de que no pasa el espacio que tomo. De esta terminacion, ó de esta negacion de todo lo que no está en la superficie del rectángulo, no puedo prescindir nunca, porque si prescindo destruyo el rectángulo. La negacion pues en que consiste el método, permanece siempre; el modo de la generacion de la idea es inseparable de la misma idea.

Por el contrario, si para formar el rectángulo procedo por adicion juntando dos triángulos rectángulos por sus hipotenusas, las ideas de las partes componentes no son necesarias para la idea del rectángulo, tan pronto como esté realizada la yuxtaposicion: el rectángulo se concibe aun prescindiendo de la diagonal; la idea de esta nada tiene que ver con la del rectángulo.

Resulta pues demostrado que la idea de la extension es la única base de la geometría: y que esta idea es un fondo comun en el cual basta limitar ó prescindir, para obtener cuanto forma el objeto de dicha ciencia. La figura no es mas que extension con una limitacion; una extension positiva acompañada de una negacion. Luego todo lo que hay de positivo en el objeto de la geometría, no es mas que extension.

[16.] Que todo cuanto conocemos de la naturaleza corpórea se reduce á modificaciones, ó propiedades de la extension, resulta demostrado si se advierte que las ciencias naturales se limitan á conocer ó el movimiento, ó bien la diferente relacion de las cosas en el espacio: esto no es mas que conocer diferentes clases de extension.

La estática se ocupa en determinar las leyes del equilibrio de los cuerpos: ¿pero cómo? ¿Es por ventura, penetrando en la naturaleza de las causas? Nó; pues que se limita á fijar las condiciones á que está sujeto el fenómeno; y en este no entran mas ideas que, _direccion de la fuerza_, es decir una _línea_ en el espacio, y velocidad, esto es, la relacion del espacio con el tiempo.

Aquí no se mezcla pues con la idea de la extension, otra que la del tiempo. De esta me ocuparé despues manifestando que el tiempo separado de las cosas, no es nada; y por consiguiente aun cuando su idea se mezcle aquí con la de extension, no se altera la verdad de lo establecido. En la estática todo lo que se refiere á otras sensaciones desaparece; al resolver los problemas de la composicion y descomposicion de las fuerzas, se prescinde absolutamente del color, olor y demás

calidades sensibles del cuerpo movido.

Lo dicho de la estática, puede aplicarse á la dinámica, hidrostática, hidráulica, astronomía, y cuanto tiene relacion con el movimiento.

[17.] Ocurre aquí una dificultad: con la idea del espacio y la del tiempo, parece combinarse otra distinta de ellas, y esencial para completar la idea del movimiento: la del cuerpo movido. Este no es el tiempo, no es tampoco el espacio mismo, pues que el espacio no se mueve: luego su idea es distinta.

Á esto debe responderse: 1.º Que yo hablo de la extension, nó del espacio solo; lo que importa tener presente por lo que despues diré. 2.º Que lo único que la ciencia considera como cosa movida, es un punto. Así en los sistemas de fuerzas hay un punto de aplicacion para cada una de las componentes, y otro punto para la resultante. A este punto no se le considera con ninguna propiedad; es para el movimiento lo que el centro para el círculo; á él se refiere todo, pero él en sí mismo no es nada, sino en cuanto ocupa una posicion determinada en el espacio, puede cambiar segun la cantidad y direccion de las fuerzas, y recorrer el espacio, ó engendrar en él una línea, con mas ó menos velocidad, de tal ó cual naturaleza, y con estas ó aquellas condiciones. Las fuerzas B y C obran sobre el punto A impulsando un cuerpo; la ciencia no considera en el cuerpo mas que el punto por donde pasa la resultante de las fuerzas B y C, y prescinde absolutamente de los demás puntos, que al moverse el punto A por la diagonal, se moverán tambien por estar unidos con él.

[18.] Cuando digo que las ciencias naturales se limitan á la extension, solo entiendo excluir las demás sensaciones, mas nó las ideas: así se ve claro que entran en combinacion las de tiempo y número. En este sentido, es tanta verdad lo que he dicho de que la mecánica se limita á consideraciones sobre la extension, que todos sus teoremas y problemas los reduce á expresiones geométricas: siendo de notar que aun la idea de tiempo, está expresada tambien por líneas.

En toda fuerza se consideran tres cosas: direccion, punto de aplicacion é intensidad. La direccion está representada por una línea. El punto de aplicacion, está representado por un punto en el espacio. La intensidad está representada, nó en sí, sino por el efecto que puede producir: y este efecto se expresa por la mayor ó menor longitud de una línea. En este efecto está comprendido el tiempo, pues el valor de un movimiento no está determinado hasta que se sabe su velocidad, la cual no es mas que la relacion del espacio con el tiempo; luego, aun despues de combinada con la idea de extension, la del tiempo, lo que resulta se expresa todavia por líneas, es decir, por la extension.

[19.] Todavía hay otra circunstancia notable que manifiesta la fecundidad de la idea de la extension, y es que comprende en la expresion de las leyes de la naturaleza casos á que no llega la idea de número. Si suponemos dos fuerzas rectangulares AB, AC, enteramente

iguales, y aplicadas al punto A, la resultante será AR. Ahora considerando que AR es la hipotenusa de un triángulo rectángulo, será $AR^2=AC^2+AB^2$; y extrayendo la raíz, tendrémos $AR=$raíz cuadrada$\{AC^2+AB^2\}$ Suponiendo que cada fuerza componente sea igual á 1, resultará $AR=$raíz cuadrada$\{1^2+1^2\}=$raíz cuadrada$\{2\}$; valor que no se puede expresar en números enteros ni quebrados, y que sin embargo se expresa muy fácilmente por medio de la hipotenusa.

[20.] En las ciencias físicas se emplean á menudo las palabras de fuerza, agente, causa y otras semejantes; pero las ideas que ellas expresan, no forman parte de la ciencia, sino en cuanto están representadas por los efectos. Y no es que la buena filosofía confunda los efectos con las causas, pero no conociendo el físico otra cosa que el fenómeno, solo á él puede atenerse: limitándose por lo que toca á la causa, á la idea abstracta de causalidad, que nada le ofrece de determinado, y por lo mismo no la hace entrar en combinacion en sus trabajos científicos. Newton se inmortalizó con su sistema de la atraccion universal, y sin embargo comienza por confesar su ignorancia sobre la causa del efecto que consigna. Cuando se quiere salir de los fenómenos y del cálculo á que ellos dan lugar, se entra en el terreno de la metafísica.

[21.] Las ciencias naturales aprecian calidades de los cuerpos que nada tienen que ver con la extension, como por ejemplo el calor y otras semejantes; lo que parece echar por tierra lo dicho sobre la extension. Sin embargo, esta dificultad tan especiosa se disipa examinando el modo con que la ciencia mide estas calidades; y el último resultado, lejos de arruinar lo que he establecido, lo consolida, extiende y aclara.

¿Cómo se aprecia el calor? ¿por relacion á la sensacion que nos causa? de ninguna manera. Al entrar en una pieza de temperatura muy elevada experimentamos una viva sensacion de calor, que á poco rato desaparece continuando la temperatura la misma. Al estrechar la mano de otro, la encontramos mas ó menos caliente ó fria, segun tenemos la nuestra.

El calor y el frio se miden, nó en sí mismos, ni con relacion á nuestras sensaciones, sino al efecto que producen: y este no sale de las modificaciones de la extension. El termómetro nos determina la temperatura por la mayor ó menor elevacion del mercurio en una _línea_. Sus grados están expresados por partes de la línea y marcados en ella.

No ignoro que lo que se intenta apreciar es cosa distinta de la extension; pero lo cierto es que solo se puede conseguir refiriéndonos á ella, ateniéndonos á efectos que sean modificaciones de la misma. Así por ejemplo, el grado de calor de que resulta la ebullicion del agua, se aprecia en el termómetro de Réaumur por el grado 80; y con la simple vista conocemos este grado por la agitacion del agua, esto es, por el movimiento, tambien relativo á la extension. A la misma se reducen la rarefaccion y condensacion de los cuerpos, pues solo se trata de ocupar mayor ó menor espacio, de tener mayores ó menores dimensiones, y por

tanto mayor ó menor extension.

[22.] De la luz y de los colores nada sabemos científicamente, sino lo relativo á las diferentes direcciones y combinaciones de los rayos luminosos; pues que en llegando á la sensacion misma de tal ó cual especie, ya nos limitamos á sentir; no sabemos de aquello otra cosa sino que lo sentimos. Combinando de distintos modos los rayos luminosos, y dirigiéndolos del modo conveniente, sabemos que podemos modificar nuestra sensacion: pero en esto mismo no hay mas que conocimiento científico de la extension en el medio de que nos valemos, y sensacion experimentada á consecuencia de él. Todo lo demás nos es completamente desconocido.

[23.] Lo propio pudiéramos aplicar á todas las demás sensaciones, inclusas las del tacto. ¿Qué es lo que apellidamos dureza de un cuerpo? Esa resistencia que sentimos cuando lo tocamos. Pues bien, si prescindimos de la sensacion que en sí nada nos ofrece sino la conciencia de ella misma, ¿qué encontramos? la impenetrabilidad. ¿Y qué entendemos por impenetrabilidad? La imposibilidad de ocupar dos cuerpos á un mismo tiempo el mismo espacio. Ya nos encontramos con la extension. Si por dureza entendemos la cohesion de las moléculas, ¿en qué consiste la cohesion? En la yuxtaposicion de las partes de tal manera, que no se puedan separar sino muy difícilmente. Y ¿qué es separarse? Es ir á ocupar un lugar diferente del que se ocupa. Hénos aquí pues otra vez en las ideas de extension.

Del mismo sonido, nada sabemos científicamente, sino lo relativo á extension y movimiento. Es sabido que la escala musical se expresa por una serie de números fraccionarios que representan las vibraciones del aire.

[24.] Con estos ejemplos queda demostrada la tercera de las proposiciones asentadas, de que todo cuanto conocemos sobre las sensaciones, que merezca el nombre de ciencia, se comprende en las modificaciones de la extension.

[25.] Del mismo modo queda demostrada la cuarta proposicion, á saber, que en faltándonos la idea de extension, carecemos de toda idea de cosa corpórea, que nos quedamos sin medida fija de ninguna clase con respecto á los fenómenos, que andamos enteramente á ciegas. Basta hacer la prueba para convencerse de ello. Prescindamos por un instante de la idea de extension, y notaremos que nos es imposible dar un paso. Los ejemplos aducidos en los párrafos anteriores para probar la proposicion segunda, hacen inútiles otras explicaciones.

[26.] La extension, aunque esencialmente compuesta de partes, tiene sin embargo, algo fijo, inalterable, y en cierto modo simple. Hay mas ó menos extension, pero nó diferentes especies de ella. Una línea recta será mas ó menos larga que otra; mas nó larga de diferente manera. Una superficie plana será mas ó menos grande que otra, mas nó de diferente

manera. Un volúmen de una clase determinada será mas ó menos grande que otro de la misma especie, mas nó de diferente manera.

Cuando se dice que en la idea de la extension objetivamente tomada, hay _cierta especie_ de simplicidad, no se quiere significar que sea una cosa _enteramente_ simple; pues que se añade que su _objeto_ es _esencialmente_ compuesto; tampoco se trata de prescindir de los elementos esenciales para completarla, que son las tres dimensiones, ni de otra idea que tambien se envuelve en ella, esto es, su capacidad de ser limitada de varios modos, ó su limitabilidad; solo se trata de hacer notar que para todas las diferencias de las figuras bastan estas nociones fundamentales, que en sí jamás se modifican, que siempre ofrecen á nuestro entendimiento una misma cosa.

Comparemos una recta con una curva. La recta es una direccion siempre constante. La curva es una direccion siempre variada. ¿Y qué es una direccion siempre variada? un conjunto de _direcciones rectas infinitamente pequeñas._ Por esto la circunferencia se considera como un polígono de infinitos lados. Luego con la sola variedad de direcciones, reducidas á valores infinitesimales, se forma la curva. Esta teoría que explica la diferencia de lo recto á lo curvo, es evidentemente aplicable á las superficies y á los volúmenes.

Comparemos un cuadrilátero con un pentágono: ¿qué hay en el segundo que no tenga el primero? un lado mas en el perímetro; y en la área, el espacio comprendido por el triángulo formado por la diagonal tirada de un ángulo á otro inmediato. ¿Pero las líneas son de diferente especie en uno y en otro? ¿Las superficies en sí mismas se distinguen, sino por estar terminadas de diferente modo? Nó. ¿Y qué es la terminacion? ¿No es la misma limitacion? Luego lo esencial de la idea de extension, á saber, direcciones y limitabilidad, permanecen siempre inalterables.

Esta fijeza intrínseca es indispensable para la ciencia: lo mudable, puede ser objeto de percepcion, mas nó de percepcion científica.

CAPÍTULO IV.

REALIDAD DE LA EXTENSION.

[27.] Entremos ahora en otras cuestiones mas difíciles. ¿La extension en sí misma, prescindiendo de la idea, es algo? si es algo, ¿qué es? ¿Se identifica con el cuerpo? ¿Constituye su esencia? ¿Es lo mismo que el espacio?

He demostrado (Lib. II. Cap. IX.) que la extension existe fuera de nosotros: que no es una pura ilusion de nuestros sentidos; y de

consiguiente está resuelta la primera cuestion: á saber, si la extension es algo.

Sea lo que fuere de su naturaleza, sea lo que fuere de nuestra ignorancia sobre este punto, hay en la realidad algo que corresponde á nuestra idea de la extension. Quien niegue esta verdad, es necesario que se resigne á negarlo todo, excepto la conciencia de sí propio, si es que tambien no intente levantar dudas sobre ella. Digan lo que quieran los idealistas, no hay, ni ha habido ningun hombre en su sano juicio, que haya dudado seriamente de la existencia de un mundo exterior: esta conviccion es para el hombre una necesidad, contra la cual forcejaria en vano.

El mundo exterior es para nosotros inseparable de lo que nos representa la idea de extension: ó no existe ó es extenso. Si se nos persuade de que no es extenso, no será difícil convencernos de que no existe. Yo por mi parte, tanta dificultad encuentro en concebir el mundo sin extension como sin existencia: cuando creyese que su extension es una pura ilusion, creeria sin trabajo que tampoco es mas que ilusion su existencia misma.

[28.] Y es de notar, que si bien no hay dificultad en conceder que ignoramos la naturaleza íntima de la extension, no obstante es preciso convenir en que conocemos de ella alguna cosa: es decir las dimensiones, y cuanto sirve de base para la geometría. Por manera que la dificultad no está en saber lo que es la extension geométricamente considerada, sino lo que es en la realidad. La esencia geométrica la conocemos: pero nos falta saber si esta misma esencia realizada, es algo que se confunda con otra cosa real, ó si es únicamente una propiedad que nos es conocida, sin que conozcamos el ser á que pertenece. Sin esta distincion, negaríamos la base de la geometría; porque es evidente que si no conociésemos la esencia de la extension del modo sobredicho, no estaríamos seguros de si edificamos sobre el aire, cuando levantamos sobre la idea de la extension toda la ciencia geométrica.

[29.] Así pues, y bajo este aspecto, estamos tambien seguros de que la extension existe fuera de nosotros, que hay verdaderas dimensiones. Esta idea acompaña por necesidad la del mundo externo como hemos dicho mas arriba; y las dimensiones en lo exterior, han de estar sujetas á los mismos principios que las que concebimos, so pena de trastornarse la misma idea que tenemos formada del mundo externo; y no quiero decir con esto que un círculo real pueda ser un círculo geométrico; pero sí que de aquel ha de verificarse lo que de este, en proporcion á la mayor ó menor exactitud con que se haya construido; y que mas allá del alcance de los instrumentos mas perfectos y delicados, puedo concebir en la misma realidad de las cosas un círculo ú otra figura que se aproxime cuanto se quiera á la idea geométrica. La punta mas fina no señalará jamás un punto indivisible, ni trazará una línea sin ninguna latitud: pero en la misma superficie donde se traza, hay infinita divisibilidad, para que mi entendimiento pueda concebir en ella un caso, en que la realidad estará

infinitamente cercana de la idea geométrica.

[30.] La astronomía y todas las ciencias físicas estriban sobre la suposicion de que la extension real, está sujeta á los mismos principios que la ideal; y que la experiencia se acerca tanto mas á la teoría, cuanto mas exactamente se cumplen en la primera las condiciones de la segunda. El arte de construir los instrumentos matemáticos, llevado en la actualidad á una perfeccion asombrosa, mira tambien el órden ideal, como el tipo del real; y el progreso en este, es la aproximacion á los modelos que ofrece aquel.

La teoría dirige las operaciones de la práctica, y estas á su vez confirman con el resultado las previsiones de la teoría. Luego la extension existe no solo en el órden ideal, sino tambien en el real; luego la extension es algo, independientemente de nuestras ideas: luego la geometría, esa vasta representacion de un mundo de líneas y figuras, tiene un objeto real en la naturaleza.

¿Hasta qué punto llega la correspondencia de lo real con lo ideal? Esto lo examinaré en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO V.

LA EXACTITUD GEOMÉTRICA REALIZADA EN LA NATURALEZA.

[31.] El desacuerdo que notamos entre los fenómenos y las teorías geométricas, nos induce á creer que la realidad es grosera, y que la pureza y la exactitud solo se hallan en nuestras ideas. Esta es una opinion equivocada, que procede de falta de meditacion. La realidad es tan geométrica como nuestras ideas; la geometría existe realizada, en toda su pureza, en todo su rigor, en toda su exactitud. No se asombre el lector de semejante paradoja: bien pronto se convencerá de que esta paradoja es una proposicion muy racional, muy verdadera, muy fundada.

Ante todo conviene demostrar que las ideas que son como los elementos de la geometría, tienen objetos existentes en realidad, sujetos á las mismas condiciones que ellas, sin ninguna diferencia. Si demostramos esto, fácilmente se inferirá que la geometría con todo su rigor, existe no solo en el órden de las ideas, sino tambien en el de los hechos.

[32.] Comencemos por el punto. En el órden ideal, el punto es una cosa indivisible, límite de la línea, elemento generador de ella, y que ocupa un lugar determinado en el espacio. Límite de la línea: porque prescindiendo de toda longitud, llegamos al punto; el cual, para que no se nos desvanezca completamente ó se nos reduzca á un puro nada, perdiendo así el entendimiento todo objeto, necesitamos considerarle

como un término de la línea al que esta, á medida que se acorta, se acerca de continuo, sin que pueda llegar jamás á él, mientras conserve alguna longitud. Elemento generador de la línea: pues cuando queremos formarnos idea de una dimension lineal, consideramos el punto en movimiento. La ocupacion de lugar determinado en el espacio es otra condicion indispensable para la idea del punto, si ha de servirnos en las figuras geométricas. El centro del círculo es un punto: en sí mismo es indivisible; no llena ningun espacio; pero si ha de servirnos como centro, es preciso que á él podamos referir todos los radios: para esto necesita ocupar una posicion determinada, equidistante de los puntos de la circunferencia. En general: la geometría necesita dimensiones, y estas han menester puntos en que comiencen, por donde pasen, en que acaben y con respecto á los cuales se midan las distancias, las inclinaciones y todo lo relativo á la posicion de las líneas y de los planos; nada de esto podria concebirse si el punto, aunque inextenso, no ocupase en el espacio un lugar determinado.

[33.] ¿Existe en la naturaleza algo que corresponda al punto geométrico, que reuna todas sus condiciones, con tanta exactitud como puede desearlo la ciencia en su mas puro idealismo? creo que sí.

Al examinar los filósofos el arcano de la divisibilidad de la materia, han adoptado diferentes opiniones. La una establece que existen puntos inextensos en los cuales se termina la division, y de los que se forman todos los compuestos. La otra afirma que no es dable llegar á elementos simples, pero que la division se puede llevar hasta lo infinito, acercándose continuamente al límite de la composicion, que sin embargo no es posible alcanzar. La primera de estas opiniones equivale á admitir realizados los puntos geométricos; la segunda, aunque no parezca tan favorable á dicha realizacion, viene á parar á ella.

Las moléculas inextensas son el punto geométrico realizado, en toda su exactitud. Son límite de la dimension, pues que en ellas termina la division; son elemento generador de la dimension, pues que con ellas se forma la extension; ocupan un lugar determinado en el espacio, pues que de ellas se forman los cuerpos con todas sus determinaciones en el mismo espacio. Luego, ateniéndonos á esta opinion, profesada por filósofos tan eminentes como Leibnitz y Boscowich, resulta que el punto geométrico existe en la naturaleza con toda la exactitud del órden científico.

La opinion que niega la existencia de los puntos inextensos, admite sin embargo, y debe admitir por necesidad, la divisibilidad hasta lo infinito. Lo extenso tiene partes, luego cabe la division entre ellas; estas partes á su vez, ó son extensas ó inextensas; si inextensas, se falta al supuesto y se admite la opinion de los puntos inextensos; si extensas, son susceptibles de division; y así es menester ó llegar á puntos indivisibles ó continuar la division hasta lo infinito.

He observado que esta opinion, si bien no tan claramente favorable como la otra, á la existencia real de los puntos geométricos, al fin viene á

reconocer dicha realizacion. Las partes en que se divide el compuesto, no se hacen con la division sino que preexisten á la division; para que esta sea posible es necesario que las partes existan; existen, nó porque se las puede dividir, sino que se las puede dividir porque existen. Esta opinion pues, no admite expresamente la existencia de los puntos inextensos; pero admite que se puede caminar hácia ellos por toda una eternidad, no solo en el órden ideal sino tambien en el real, pues que la divisibilidad no se afirma de las ideas, sino de la materia misma.

Enhorabuena que nuestra experiencia tenga un límite en la division, pero la divisibilidad en sí misma no le tiene; un ser dotado de mas medios que nosotros pudiera llevar la division mas allá; en esta escala no hay límites, pues que en último recurso nos hallamos con Dios cuyo poder infinito puede llevar la division hasta lo infinito, cuya inteligencia infinita ve en un instante todas esas partes en que se haria la division.

Ahora bien: prescindiendo de las dificultades á que está sujeta una opinion que parece suponer la existencia de aquello que niega, preguntaré si toda la exactitud geométrica puede exigir mas rigor que el que se halla en los puntos á los cuales llegaria la omnipotencia infinita, considerándola ejerciendo su accion divisora por toda una eternidad, ó en otros términos, en las partes vistas por la inteligencia infinita, en un ser infinitamente divisible. Esto no solo satisface á nuestra imaginacion y á nuestras ideas en lo tocante á exactitud, sino que parece ir mas allá de lo que ellas alcanzan. La experiencia nos enseña que el _imaginar_ un punto inextenso nos es imposible: y el _pensarlo_ en el órden puramente intelectual, no es mas que concebir la posibilidad de esa divisibilidad infinita y colocarse de repente en el último extremo: extremo que sin duda distará mucho todavía de aquel en que se coloca, nó la abstraccion, sino la vision de la inteligencia infinita.

Si existe el punto geométrico, existe la línea geométrica, que no será mas que una serie de los puntos inextensos; ó si no queremos reconocerles esta calidad, una serie de los extremos á que se acerca la division continuada hasta lo infinito. El conjunto de las líneas geométricas formará las superficies; el de estas los sólidos; hallándose acorde, así en su naturaleza como en su formacion, el órden real con el ideal.

[34.] Esta teoría de la geometría realizada, abraza todas las ciencias que tienen por objeto la naturaleza. Cuando se dice por ejemplo que la realidad no corresponde con exactitud á las teorías de la mecánica, se habla con mucha impropiedad: debiera decirse mas bien que no es la realidad la que falla, sino los medios de experimentarla; lo que se achaca á la realidad, debiera achacarse á la limitacion de nuestra experiencia.

El centro de gravedad en un cuerpo es el punto en el cual concurren

todas las fuerzas de gravitacion que se hallan en el mismo cuerpo. La mecánica supone este punto indivisible; y con arreglo á dicho supuesto, establece y demuestra sus teoremas y plantea y resuelve sus problemas. Aquí cesa el mecánico, y comienza el maquinista, que en la práctica no puede encontrar jamás ese riguroso centro de gravedad, supuesto en la teoría. Las operaciones discuerdan de los principios; y es menester corregirlas apartándose de lo que estos prescriben. ¿Y por qué? ¿es que en la naturaleza no exista el centro de gravedad con toda la exactitud que la ciencia supone? nó; el centro existe; no es él lo que falta, sino los medios de encontrarle. La naturaleza va tan allá como la ciencia, ni una ni otra se quedan atrás: lo que no puede seguirlas son nuestros medios de experiencia.

El mecánico determina el punto indivisible en que está el centro de gravedad, suponiendo la superficie sin grueso, las líneas sin latitud, y la longitud dividida en un punto designable en el espacio, pero sin extension ninguna. A estas condiciones satisface cumplidamente la naturaleza: el punto existe; y la realidad no tiene la culpa de la limitacion de nuestra experiencia. El punto existe admitiendo cualquiera de las dos opiniones arriba mencionadas. Ateniéndonos á la que está en favor de los puntos inextensos, resulta sin ninguna dificultad existente el centro de gravedad, en toda su pureza científica. La otra no se atreve á tanto; pero viene á decirnos: «veis esa molécula, ese pequeño globo de un diámetro infinitesimal, cuya pequeñez no alcanza á representarse la imaginacion? hacedle mas pequeño dividiéndole por toda la eternidad en progresion geométrica decreciente, en la razon mayor que podais concebir, y os iréis acercando siempre al centro de gravedad sin alcanzarle jamás; la naturaleza no os faltará nunca: el límite se retirará delante de vosotros; pero sabréis de cierto que os acercais á él. Allá dentro de esa molécula está lo que buscais; adelantad de continuo hácia su interior: no lo encontraréis, pero allí está.» No creo que la realidad en este caso desmerezca de la exactitud científica: la teoría mecánica ni imaginada ni concebida, no va mas allá.

[35.] Estas consideraciones dejan fuera de toda duda que la geometría en toda su exactitud, que las teorías en todo su rigor, existen en la naturaleza. Si fuésemos capaces de seguirla con nuestra experiencia, encontraríamos conforme el órden real con el ideal, y descubriríamos que cuando la experiencia está contra la teoría, con tal que esta no sea errada, es porque la limitacion de nuestros medios nos hace prescindir de las condiciones impuestas por la misma teoría. El maquinista que construye un sistema de ruedas dentadas se ve precisado á corregir sus reglas teóricas á causa del roce y otras circunstancias procedentes de la materia en que construye: si le fuera posible ver de un golpe el seno de la naturaleza, descubriría en el roce por ejemplo, un nuevo sistema de engranaje infinitesimal, confirmando con admirable exactitud las mismas reglas, que una experiencia grosera le hacia creer desmentidas por la realidad.

[36.] Si el universo es admirable en sus moles de inmenso grandor, no lo

es menos en sus partes de infinita pequeñez: estamos entre dos infinitos; y el débil hombre que no alcanza ni al uno ni al otro, debe contentarse con sentirlos; esperando que una nueva existencia le aclare los arcanos en que ahora no divisa sino profundas tinieblas.

CAPÍTULO VI.

ACLARACIONES SOBRE LA EXTENSION.

[37.] Si la extension es algo, como tenemos ya demostrado, ¿qué es?

En el cuerpo hallamos la extension; en el espacio hallamos tambien la extension: pues que en ambos hallamos lo que la constituye esencialmente: las dimensiones. ¿La extension de los cuerpos es la misma que la del espacio?

Tengo á mi vista y en mi mano la pluma, en la que hay ciertamente extension. Ella se mueve, y con ella su extension se mueve tambien. Su movimiento se ejecuta en el espacio que permanece inmóvil. En el instante A, la extension de la pluma se encuentra ocupando la parte A' del espacio; en el momento B, la misma extension de la pluma se halla ocupando la parte B' del espacio distinta de la parte A'; luego ni la parte A' del espacio, ni la parte B', se identifican con la extension del cuerpo.

Esto parece tener toda la fuerza de una demostracion, que para mayor claridad y generalidad reduciré á un silogismo. Las cosas que se separan ó se pueden separar, son distintas; es así que la extension de los cuerpos se puede separar y se separa de cualquiera parte del espacio, luego la extension de los cuerpos y la del espacio son cosas distintas. He dicho que este raciocinio parece tener toda la fuerza de una demostracion; sin embargo, no deja de estar sujeto á graves dificultades; pero como estas no se pueden entender sin haber analizado profundamente la idea del espacio, me reservo manifestar mi opinion, para cuando trate este punto en los capítulos siguientes.

[38.] ¿La extension de un cuerpo es el mismo cuerpo? Yo no concibo cuerpo sin extension: pero esto no prueba que la extension sea el mismo cuerpo. Mi espíritu ha adquirido el conocimiento de los cuerpos por medio de los sentidos: estos me han dado ó _dispertado_, la idea de la extension, pero nada me han dicho sobre la íntima naturaleza del cuerpo que sentia.

En esos seres que llamamos cuerpos, encontramos potencia para producir en nosotros impresiones muy distintas de la de extension. De cosas de igual extension recibimos impresiones muy diversas: hay pues en las

mismas algo mas que la extension. Si no hubiese mas que esta, donde ella seria igual, habria el mismo efecto: la experiencia nos enseña lo contrario.

Además, concebimos extension en el puro espacio, y no obstante, no concebimos cuerpo. Este no existe cuando no hay movilidad, y el espacio es inmóvil. No existe cuando no hay capacidad de producir impresiones, y la sola extension del espacio no tiene esta capacidad.

Luego la simple idea de la extension, no contiene, ni aun en el estado de nuestros conocimientos, toda la idea del cuerpo. Ignoramos en qué consiste la esencia de este: pero sabemos que entra en la idea que de él tenemos, algo mas que extension.

[39.] Cuando se afirma que el cuerpo es inconcebible sin extension, no se quiere decir que la extension sea la nocion constitutiva de la esencia del cuerpo. Esta esencia nos es desconocida, y por tanto no podemos saber lo que entra ó nó en ella. Hé aquí el sentido razonable de esta inseparabilidad de las dos ideas, extension y cuerpo. Como nosotros no tenemos conocimiento de los cuerpos _à priori_, y cuanto de ellos sabemos, inclusa su existencia, lo recibimos de los sentidos; todo lo que pensamos ó imaginamos sobre los cuerpos, ha de suponer la que sirve de base á nuestras sensaciones. Esta base como hemos visto mas arriba, es la extension: sin ella no sentimos: y sin ella por consiguiente, el cuerpo deja de existir para nosotros, ó se reduce á un ser que no distinguimos de los demás.

Aclararé estas ideas. Si despojo á los cuerpos de la extension, y les dejo solo la naturaleza de un ser, causa de las impresiones que recibo, entonces este ser no se distingue para mí, de un espíritu que me produjese los mismos efectos. Veo el papel, y me causa la impresion de una superficie blanca. No cabe duda que Dios podria producir en mi espíritu la misma sensacion, sin que existiese ningun cuerpo. Entonces suponiendo que yo supiera que á mi sensacion no le corresponde un objeto externo extenso, y que solo es causada por un ser que obra sobre mí, es evidente que en mi espíritu habria dos cosas: 1.ª El fenómeno de la sensacion, el cual en todos los supuestos seria el mismo. 2.ª La idea del ser que me la produce; y en esta idea no habria mas que la de un ser distinto de mí, que obra sobre mí: tendria con relacion á lo externo, dos ideas, distincion y causalidad.

Ahora bien: á este papel le despojo de la extension; ¿qué resta? Lo mismo que antes. 1.º Un fenómeno interno atestiguado por mi conciencia. 2.º La idea de un ser causa de este fenómeno. Nada mas.

Yo no sé si esto será todavía un cuerpo; pero sé que en la idea del cuerpo tal como me la formo, hago entrar algo mas: sé que esto para mí, no se distingue de los otros seres; y que si en su íntima naturaleza hay algo que le distinga de ellos, este algo me es desconocido (V. cap. 1).

[40.] Hé aquí pues en qué sentido digo que la idea de extension es para nosotros inseparable de la del cuerpo. Mas de esto no se infiere que estas cosas se identifiquen; y hasta profundizando la materia, quizá se encontraria que lejos de existir esta identidad, la extension y el cuerpo son dos cosas enteramente distintas. Ya hemos visto que esto era cierto refiriéndonos á la idea, lo que es un indicio de que lo propio sucede en la realidad.

[41.] Pocas ideas tenemos mas claras que la de extension geométricamente considerada; toda tentativa para explicarla es inútil; con la simple intuicion la conocemos mejor de lo que pudieran decirnos volúmenes enteros. Esta idea es en sí tan luminosa, que sobre ella se funda un cuerpo de ciencia, el mas extenso y evidente que posee la humanidad: la geometría. Luego hay razones para creer que conocemos la verdadera esencia de la extension, considerada en sí misma; pues que conocemos sus propiedades _necesarias_, y con tal evidencia, que en ella estriba nuestro mayor edificio científico. Y sin embargo en esta idea no descubrimos, ni impenetrabilidad, ni ninguna de las propiedades del cuerpo; antes por el contrario, vemos una capacidad indiferente para todas ellas. Concebimos tan fácilmente una extension penetrable como impenetrable; vacía como llena; blanca como verde; con propiedades para ponerse en relacion con nuestros órganos como sin ellas. Extension concebimos en un cuerpo con disposicion para afectar á otros, como en el puro espacio: en el sol que ilumina y calienta el mundo, como en las vagas dimensiones de una inmensidad enteramente vacía.

CAPÍTULO VII.

ESPACIO-NADA.

[42.] Por lo explicado en los capítulos anteriores se habrá podido notar, que en las ideas de extension se mezcla siempre la de espacio; y que cuando se quiere fijar la naturaleza _real_ de aquella, se nos ofrecen tambien las cuestiones sobre la naturaleza de este. No es posible explicar ninguna de las dos cosas, si se deja en la oscuridad alguna de ellas; por lo mismo voy á ocuparme detenidamente en las cuestiones sobre el espacio, así bajo el aspecto ideal como el real, pues solo de esta manera podremos proceder con alguna claridad al determinar la naturaleza de la extension.

[43.] _El espacio_: hé aquí uno de los profundos misterios que en el órden natural se ofrecen al flaco entendimiento del hombre. Cuanto mas se ahonda en él, mas oscuro se le encuentra: el espíritu se halla como sumergido en las mismas tinieblas que nos figuramos allá en los inmensos abismos de los espacios imaginarios. Ignora si lo que se le presenta son ilusiones ó realidades. Por un momento le parece haber alcanzado la

verdad, y luego descubre que ha estrechado en sus brazos una vana sombra. Forma discursos, que en otras materias tendria por concluyentes, y que no lo son en esta, porque se hallan en oposicion con otros que parecen concluyentes tambien. Diríase que se encuentra con el límite que á sus investigaciones le ha puesto el Criador: y que al empeñarse en traspasarle, se desvanece, siente que sus fuerzas flaquean, que su vida se extingue, como la de todo viviente al salir del elemento que le es propio.

Cuando se ven algunos filósofos pasando ligeramente sobre las cuestiones relativas al espacio, y lisonjeándose de explicarlas en dos palabras, bien se puede asegurar que ó no han meditado mucho sobre la dificultad que ellas encierran, ó que meditando, no la han comprendido. No procedieron así, Descartes, Malebranche, Newton, y Leibnitz.

El profundizar este abismo insondable no es perder el tiempo en una discusion inútil; aun cuando no se llegue á encontrar lo que se busca, se obtiene un resultado muy provechoso, pues se tocan los límites señalados á nuestro espíritu. Es conveniente que conozcamos lo que se puede saber y lo que nó; de este conocimiento saca la filosofía consideraciones muy elevadas y provechosas. Además, que aun con pocas esperanzas de buen resultado, no es dable dejar sin exámen una idea que tan de cerca toca á la base de todos nuestros conocimientos relativos á los objetos corpóreos: la extension. Algun motivo hay para investigar cuando todos los filósofos han investigado: ¿y qué sabemos si á largos siglos de esfuerzos les está reservada la luz, como el galardon de la constancia?

[44.] ¿Qué es pues el espacio? ¿Es algo en la realidad? ¿Es solo una idea? Si es una idea, ¿le corresponde un objeto en el mundo externo? ¿Es una pura ilusion? La palabra espacio, ¿está vacía de sentido?

Si no sabemos lo que es el espacio, fijemos al menos el sentido de la palabra; que con esto, fijaremos tambien en algun modo el estado de la cuestion. Por espacio entendemos la extension en que imaginamos colocados los cuerpos: esa capacidad de contenerlos, á la que no atribuimos ninguna calidad de ellos, excepto la extension misma.

Si suponemos un vaso herméticamente cerrado, cuyo interior quede vacío, reduciéndose á la nada cuanto en él se contiene, y sin que de ningun modo se introduzca nada nuevo; aquella cavidad, aquella capacidad que resulta, y que en nuestro modo de entender, puede ser llenada con un cuerpo, aquello es una parte del espacio. Imaginemos el mundo como un inmenso vaso en que están contenidos todos los cuerpos: vaciémosle de repente; hé aquí una cavidad con espacio igual al universo. Figurémonos, que mas allá de los límites del mundo, hay capacidad para otros cuerpos, hé aquí el espacio sin fin ó imaginario.

El espacio se nos presenta á primera vista, si nó como infinito, al menos como indefinido. Porque en cualquier punto donde concibamos

colocado un cuerpo, concebimos tambien que se puede mover: describiendo toda clase de líneas; tomando variedad de direcciones, y alejándose indefinidamente del lugar en que se hallaba. Luego á esa capacidad, á esas dimensiones, no les imaginamos límite alguno. Luego el espacio se nos presenta como indefinido.

[45.] Será el espacio un puro nada?

Asientan algunos que el espacio, prescindiendo de toda superficie de los cuerpos, y considerado como un simple intervalo, es un puro nada; admitiendo que con él solo, puede verificarse el que dos cuerpos sean realmente distantes; y añaden además que aun suponiendo todo el universo reducido á la nada, excepto un solo cuerpo, este podria variar de lugar, moviéndose. Yo creo que esta opinion encierra contradicciones, que difícilmente se pueden conciliar. Quien dice _extension-nada_, se contradice en los términos; y sin embargo á esto se reduce la opinion de que estamos hablando.

[46.] Si en un aposento se reduce á la nada todo lo que en él se contiene, parece que las paredes no pueden quedar distantes. La idea de distancia, incluye la de un medio entre los objetos: la nada no puede ser un medio, es nada. Si el intervalo es nada, no hay distancia: estas serán palabras vacías de sentido. Decir que la nada puede tener propiedades, es destruir todas las ideas, es afirmar la posibilidad del ser y no ser á un mismo tiempo, y subvertir por consiguiente el fundamentos de los conocimientos humanos.

[47.] Decir que aniquilándose todo lo contenido queda un espacio negativo, es jugar con las palabras y dejar en pié la misma dificultad. Este espacio negativo, es algo ó nada: si es algo, cae la opinion que combatimos; si nada, la dificultad permanece la misma.

[48.] Si se responde que á pesar de no quedar nada entre las superficies, ellas sin embargo quedan con la capacidad de contener; observaré que esta capacidad no está en las superficies mismas, sino en la distancia respectiva: de lo contrario, dispuestas de cualquier modo las superficies conservarian siempre la misma capacidad, lo que es absurdo. No hemos pues adelantado un paso: falta explicar lo que es esa capacidad, esa distancia; la cuestion está intacta todavía.

[49.] Tal vez pudiera replicarse que aniquilado lo contenido dentro de las superficies, no se destruye el volúmen que forman; y en la idea de este volúmen entra la de capacidad. Pero yo replicaré que la idea del volúmen envuelve la de distancia; que si esta no existe, no hay volúmen; y que no hay tal distancia, si esta distancia es un puro nada.

[50.] Cavilando para soltar estas dificultades tan apremiadoras, ocurre una respuesta especiosa á primera vista, pero que bien examinada, es tan fútil como las demás. La distancia, pudiéramos decir, es una pura negacion de contacto; la negacion es un puro nada; luego con este nada

tenemos lo que buscamos. Repito que esta solucion es tan fútil como las demás: porque si la distancia no es mas que la negacion del contacto no habrá distancias mayores ó menores, todas serán iguales; pues que en habiendo negacion de contacto, ya habrá todo lo que puede haber. Lo mismo existe la negacion del contacto entre dos superficies que disten entre sí una millonésima de línea, como un millon de leguas. Esta negacion pues, nada explica, deja subsistente la misma dificultad.

[51.] Lejos de que la idea de distancia pueda explicarse por la de contacto, como su opuesta, por el contrario, la de contacto solo puede explicarse por la de distancia. Si se pregunta en qué consiste la contigüidad de dos superficies, lo explicamos por la inmediacion; decimos que se tocan porque no hay nada entre los dos, porque no hay distancia. En la idea de contacto, no entran las calidades relativas á los sentidos, ni tampoco las de la accion que uno de los cuerpos contiguos puede ejercer sobre el otro, como por ejemplo el impulso ó la compresion: la contigüidad es una idea negativa, puramente geométrica: no encierra nada mas que negacion de distancia. La contigüidad no tiene mas ni menos; para ser todo lo que puede ser, le basta el que no haya distancia; es una verdadera negacion. Dos cosas pueden ser mas ó menos distantes: pero no pueden tocarse mas ó menos, con respecto á unas mismas partes. Lo que sí puede haber es contacto en mas puntos; pero nó mas contacto entre los mismos puntos.

[52.] Esforcemos mas el argumento en favor de la realidad del espacio, en el supuesto de que se le atribuyan capacidad y distancias. Supongamos una esfera de dos piés de diámetro, enteramente vacía. Dentro no queda mas que espacio: si el espacio es nada, no queda nada.

Pregunto ahora: en lo interior de la esfera vacía ¿es posible el movimiento? Parece indudable; nada se opone; hay un cuerpo movible; hay una extension mayor que la del cuerpo; hay distancias que recorrer. Además que si el movimiento no fuera posible, seria imposible tambien que la esfera se llenase con ningun cuerpo, despues de estar vacía, ni que se vaciase en estando llena. Ni el vaciarse ni el llenarse puede hacerse sin movimiento de los cuerpos en lo interior de la esfera; y este movimiento no se hace de un cuerpo dentro de otro cuerpo, sino en el espacio: 1.º Porque los cuerpos son impenetrables: 2.º Porque cuando se llena la esfera despues de haber estado vacía, el cuerpo que entra no encuentra otro cuerpo; y el que sale cuando la esfera se vacia, va recorriendo el espacio que abandona, en el cual nada hay sino él, y nada queda en saliendo él.

Luego suponiendo una esfera vacía, dentro de ella puede haber movimiento. Ahora bien: si el espacio contenido es un puro nada, el movimiento es nada tambien; y por lo mismo no existe. El movimiento ni puede existir ni concebirse, sino recorriendo cierta distancia: en esto consiste su esencia; si la distancia es nada, no recorre nada; luego no hay movimiento. ¿Qué significará que el cuerpo haya recorrido la mitad del diámetro, ó sea un pié? Si esto no es nada, no significará nada. Yo

no sé qué se puede responder á estas razones fundadas todas en aquel axioma: la nada no tiene ninguna propiedad.

[53.] Por grandes que sean las dificultades que se opongan á conceder al espacio una realidad, no alcanzo que puedan ser tan graves como las que militan contra su nada, en el supuesto de que se le quiera otorgar extension. Aquellas, como veremos luego, estriban mas bien en ciertos inconvenientes nacidos de nuestra manera de concebir, que en razones fundadas en sólidos principios; cuando las que acabamos de proponer se apoyan en las ideas que sirven de base á todo conocimiento: en aquella proposicion evidentísima: la nada no tiene ninguna propiedad. Si esta proposicion no es admitida como axioma inconcuso, se arruinan todos los conocimientos humanos, incluso el principio de contradiccion: pues contradiccion evidente será que la nada tenga alguna propiedad, ni partes; que de la nada se pueda afirmar nada; que en la nada se pueda mover nada; que en la idea de la nada se pueda fundar una ciencia como la geometría; que á la nada se refieran todos los cálculos que se hacen sobre la naturaleza.

CAPÍTULO VIII.

OPINION DE DESCARTES Y DE LEIBNITZ, SOBRE EL ESPACIO.

[54.] Si el espacio es algo, ¿qué es? Hé aquí otra dificultad sumamente grave: combatir á los adversarios ha sido fácil; sostener la posicion que se escoja, no lo será tanto. ¿Podria decirse que el espacio no es otra cosa que la extension misma de los cuerpos; la cual concebida en abstracto, nos da la idea de eso que llamamos espacio puro; y que la diversidad de puntos y posiciones, no son mas que modificaciones de la extension?

Por lo pronto se echa de ver que si el espacio es la extension misma de los cuerpos, donde no habrá cuerpo no habrá espacio. Luego el vacío es imposible. Esta consecuencia es inevitable.

Así han pensado dos filósofos tan insignes como Descartes y Leibnitz; pero no sé por qué ambos han querido señalar al universo una extension indefinida. Es verdad que de esta suerte eludian la dificultad de los espacios que imaginamos mas allá de los límites del universo; pues que si el universo no es limitado, no puede haber nada fuera de límites: y por tanto todo lo que podemos imaginar está dentro del universo. Pero no se trata de eludir las dificultades sino de soltarlas; de que una opinion conduzca á eludir una dificultad, nada resulta en pro de su solidez.

[55.] Segun Descartes la esencia del cuerpo consiste en la extension; y

como en el espacio concebimos por necesidad extension, se sigue que cuerpo, extension y espacio, son tres cosas esencialmente idénticas. El vacío tal como suele concebirse, es decir una extension ó espacio sin cuerpo, es cosa contradictoria; pues que equivale á suponer cuerpo, por lo mismo que se supone extension; y no cuerpo, por lo mismo que se le supone quitado.

Descartes acepta basta las últimas consecuencias de esta doctrina. Así, proponiéndose la dificultad fundada en que imaginamos que Dios podria quitar toda la materia contenida dentro de un vaso, permaneciendo la misma figura del vaso, contesta resueltamente que esto es imposible. «Para que podamos, dice, corregir una opinion tan falsa, observaremos, que no hay enlace necesario entre el vaso y tal cuerpo que le llena; pero sí le hay tan absolutamente necesario entre la figura cóncava del vaso, y la extension que debe estar comprendida en esta concavidad; que no hay mas repugnancia en concebir una montaña sin valle, que una tal concavidad sin la extension que ella contiene, y esta extension sin alguna cosa extensa; á causa de que la nada, como se ha observado ya muchas veces, no puede tener extension. Por cuya razon, si se nos pregunta qué sucederia en caso que Dios quitase todo el cuerpo que hay en un vaso, sin permitir que entrase otro, responderemos que los lados de este vaso se encontrarian tan cercanos, que se tocarian inmediatamente. Porque es necesario que dos cuerpos se toquen cuando no hay nada entre ellos; pues habria contradiccion en que estos dos cuerpos estuviesen apartados, es decir, que hubiese distancia del uno al otro, y que esta distancia no fuese nada. La distancia es una propiedad de la extension que no puede existir sin la extension» (Princ. de la Filos. p. 2. § 18).

[56.] Si Descartes se ciñese á argumentar que el espacio, pues que contiene verdaderas distancias, no puede ser un puro nada, su raciocinio pareceria concluyente; pero cuando añade que el espacio es el cuerpo, por la razon de que el espacio es extension, y la extension constituye la esencia del cuerpo, asienta una cosa que no prueba. De que no concibamos ó imaginemos cuerpo sin extension, solo se sigue que la extension es una propiedad del cuerpo, sin la cual nosotros no le concebimos, mas nó que sea su esencia. Para estar seguros de esto, seria necesario que así como tenemos la idea de la extension, la tuviésemos tambien del cuerpo, para ver si entre ellas hay identidad. Mas de los cuerpos nada sabemos sino lo que experimentamos por los sentidos; sin que nos haya sido dado el penetrar su íntima naturaleza.

¿De dónde nace la inseparabilidad de las ideas extension y cuerpo? Nace de que la idea que tenemos del cuerpo es una idea confusa, pues la concebimos como una substancia que está en ciertas relaciones con nosotros, y nos causa las impresiones que llamamos sensaciones. Y como segun hemos demostrado mas arriba, la base de las sensaciones es la extension, este es el único conducto por el cual nosotros nos ponemos en relacion con el cuerpo. Cuando esta base nos falta, porque prescindimos de ella, no nos queda del cuerpo mas que una idea general de ser, ó de

substancia, sin nada que le caracterice y le distinga de lo demás. Todo esto lo hallamos en el órden de nuestras ideas; pero no podemos inferir, que en los cuerpos mismos no haya en realidad nada mas que extension.

[57.] Con el mismo raciocinio se destruye la opinion de la extension indefinida ó infinita. Desenvolviendo Descartes su doctrina sobre la idea de la extension, dice: «Sabremos tambien que este mundo, ó la materia extensa que compone el universo, no tiene límites: porque donde quiera que nos propongamos fingirlos, podemos imaginar mas allá, espacios indefinidamente extensos, que no solo imaginamos, sino que concebimos ser tales en efecto como los imaginamos; de suerte que contienen un cuerpo indefinidamente extenso; porque la idea de la extension que concebimos en todo espacio, es la verdadera idea que debemos tener del cuerpo» (Ib. p. 2. § 21).

En este pasaje, á mas del error relativo á la esencia de los cuerpos, hay el tránsito gratúito de un órden puramente ideal, ó mas bien imaginario, á un órden real. Es cierto que donde quiera que yo imagine los límites del universo, como cerrándole con una inmensa bóveda, imagino todavía fuera de la bóveda nuevas inmensidades de espacio en que mi fantasía se sumerge; pero de esto inferir que la realidad es como yo la imagino, no parece muy ajustado á las reglas de una sana lógica. Si esto es tan claro como supone Descartes, sí es no solo imaginacion, sino concepcion fundada en ideas claras y distintas, ¿cómo es que son muchos los filósofos que no ven en todo esto mas que un juego de la imaginacion?

[58.] Leibnitz opina que el espacio es «una relacion, un órden, no solo entre las cosas existentes, sino tambien entre las posibles, como si ellas existiesen» (Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano, Lib. 2, cap. 13, § 17). Cree tambien que el vacío es imposible, mas no se funda en la razon de Descartes. Hé aquí sus palabras.

«_Philalethes_. Los que toman la materia y la extension por una misma cosa, pretenden que las paredes interiores de un cuerpo cóncavo y vacío se tocarian; pero el espacio que hay entre dos cuerpos basta para impedir su contacto mutuo.

«_Theophilo_. Yo opino de la misma manera: porque aunque no admita vacío, distingo la materia de la extension, y confieso que si hubiese vacío en una esfera, nó por esto se tocarian los polos opuestos. Pero yo creo que este caso no lo admite la perfeccion divina» (Ib. §. 21).

[59.] Me parece que Leibnitz comete en este pasaje una peticion de principio. Dice que en el caso supuesto las paredes no se tocarian, porque el espacio que hay entre ellas basta á impedirlo; pero esto es cabalmente lo que se ha de probar: la existencia real de este espacio. Esto es lo que niega Descartes.

[60.] Comparando las opiniones de Descartes y Leibnitz, se puede notar

que ambos convienen en negar al espacio una realidad distinta de los cuerpos; pero fundando su dictámen en razones muy diferentes. Descartes pone la esencia del cuerpo en la extension; donde hay extension hay cuerpo: donde hay espacio hay extension: por consiguiente no hay ni puede haber vacío. Leibnitz no cree intrínsecamente absurda una capacidad vacía; y si no la admite, es porque, en su concepto, repugna á la perfeccion divina. Los dos ilustres filósofos llegaban á un mismo punto partiendo de principios muy diversos: Descartes estriba en razones metafísicas, fundadas en la esencia de las cosas; Leibnitz no se apoya en la esencia absoluta, sino en sus relaciones con la perfeccion divina. La capacidad vacía, no era contradictoria en sentir de Leibnitz, sino en cuanto se oponia al optimismo.

[61.] Como quiera, es bien notable que tres filósofos tan insignes como Aristóteles, Descartes y Leibnitz, hayan estado de acuerdo en negar la existencia de esa capacidad que se llama espacio, considerada como un ser distinto de los cuerpos, y con posibilidad de existir sin ellos. La diversidad de sus opiniones solo prueba que en el fondo de la cuestion hay una dificultad algo mas grave de lo que parecen creer algunos ideólogos, que con tanta facilidad explican la idea del espacio y su generacion, como si se tratase de cosas muy sencillas.

CAPÍTULO IX.

OPINION DE LOS QUE ATRIBUYEN AL ESPACIO UNA NATURALEZA DISTINTA DE LOS CUERPOS.

[62.] Por las consideraciones que preceden, parece poco menos que demostrada la contradiccion que encierra un espacio-nada. Si es una capacidad, con dimensiones que se pueden medir realmente, tiene verdaderas propiedades, y por tanto no es un puro nada. Nosotros tenemos idea del espacio; en ella se funda toda una ciencia tan cierta, tan evidente como la geometría; esta idea nos es necesaria tambien para concebir el movimiento. A esta idea no puede corresponder un mero nada.

¿El espacio será algo distinto de la extension misma de los cuerpos? A la opinion que esto sostiene suele objetársele que el espacio ha de ser ó cuerpo ó espíritu; que si no es cuerpo será espíritu, lo que es contradictorio: porque lo esencialmente compuesto de partes, como el espacio, no puede ser simple como el espíritu.

Razones fuertes militan contra la opinion que atribuye al espacio una naturaleza distinta de la del cuerpo, pero no creo que lo sea mucho la que acabo de proponer, pues en negando la disyuntiva, todo el argumento queda arruinado. ¿Cómo se prueba que no haya medio entre cuerpo y

espíritu? De ninguna manera. Además, no conocemos la esencia del cuerpo, tampoco la del espíritu; ¿y nos arrogaremos el derecho de afirmar que no existe nada en el universo que no sea uno de estos extremos cuya naturaleza nos es desconocida?

[63.] Se replicará que no hay medio entre lo simple y compuesto, como no le hay entre el sí y el nó; y que por tanto, no hay medio entre el cuerpo que es compuesto, y el espíritu que es simple. Convengo en que no hay medio entre lo simple y lo compuesto; y que cuanto existe es uno ú otro; pero nó en que todo lo compuesto sea cuerpo, ni todo lo simple espíritu.

Esta proposicion: «Todo cuerpo es compuesto» no es idéntica á esta otra: «Todo compuesto es cuerpo.» Luego puede haber compuestos que no sean cuerpos. La composicion, el tener partes, es una propiedad del cuerpo; mas esto no constituye su esencia, ó al menos nosotros lo ignoramos. De lo contrario seria preciso abrazar la opinion de Descartes, de que la esencia del cuerpo la constituye la extension. ¿Qué sabemos sobre si puede haber cosas que tengan partes y no sean cuerpo?

[64.] Adviértase que el estado mismo de la cuestion nos hacia suponer el espacio como substancia, es decir subsistente por sí mismo, independientemente de la inherencia á otro ser: por lo mismo, habiendo soltado la dificultad en este supuesto, lo queda en el caso mas difícil, y por consiguiente en todos. Además, que suponiendo el espacio distinto del cuerpo, y sin embargo verdadera realidad, seria indispensable suponerle substancia, pues no estaria inherente á nada.

[65.] Para explicar lo que he dicho de que por ser una cosa simple no es necesario que sea espíritu, observaré que: «Todo espíritu es simple» no es lo mismo que «todo simple es espíritu.» La simplicidad es necesaria al espíritu, mas no constituye su esencia. La idea de simple, expresa la negacion de partes; y la esencia del espíritu no puede consistir en una negacion.

[66.] Contra la opinion que atribuye al espacio una naturaleza distinta del cuerpo, haciéndole una substancia extensa, tampoco parece valer el argumento de los que de ahí quisieran deducir su infinidad; porque aun en este supuesto, no hay ningun inconveniente en señalarle un límite. ¿Qué hay entonces mas allá? nada. Nosotros concebimos todavía una vaga extension, pero la imaginacion no es la realidad. Tambien imaginamos lo mismo refiriéndonos á una época que nos figuramos anterior á la creacion del mundo: si pues la imaginacion probase algo en favor de la infinidad del mundo, probaria tambien en favor de su eternidad.

Y aquí recordaré que los argumentos con que he combatido el espacio-nada, no estriban en lo que nosotros imaginamos; sino en que es imposible que la nada sea extension, ni tenga ninguna propiedad. Esta es la razon capital con que he impugnado á los que pretenden ser posible que se conciban y existan las propiedades que se atribuyen al espacio, y

que sin embargo el espacio sea un puro nada.

CAPÍTULO X.

OPINION DE LOS QUE CREEN QUE EL ESPACIO ES LA INMENSIDAD DE DIOS.

[67.] Abrumados por tan graves dificultades algunos filósofos, no pudiendo conciliar con la nada esa realidad que se nos ofrece en el espacio, ni tampoco concebir en ninguna cosa criada, la inmovilidad, infinidad, y perpetuidad que en el espacio imaginamos; han dicho que el espacio era la misma inmensidad de Dios. Esto á primera vista parece una absurda extravagancia; pero si bien demostraremos luego la falsedad de esta opinion, es necesario hacer justicia no solo á la recta intencion de los que la han sostenido, y sanas explicaciones de que procuraban echar mano, sino tambien al motivo que los llevó á tal extremidad, que por cierto, aunque nada sólido, no es tampoco despreciable.

[68.] Hé aquí cómo se puede discurrir en pro de dicha opinion. El espacio es algo. Antes que Dios criase el mundo, el espacio existia. No es posible concebir que los cuerpos existan, sin espacio en que se extiendan. Antes de que existan, concebimos esa capacidad en que pueden colocarse: luego el espacio es eterno. No hay movimiento sin espacio; y en el primer instante de ser criados los cuerpos, se pudieron mover y se movieron. Aunque no supongamos mas que un solo cuerpo en el mundo, podria moverse, y este movimiento podria prolongarse hasta lo infinito. Luego el espacio es infinito. Si Dios anonadase todo el universo, menos un cuerpo solo, este cuerpo tambien se podria mover en todas direcciones, prolongadas hasta lo infinito. Si despues fuese reducido á la nada el cuerpo único, quedaria la extension en que se movia: en ella podrian crearse nuevos cuerpos, nuevos mundos. Luego el espacio es indestructible. Un ser eterno, infinito, indestructible, no puede ser criado; luego el espacio es increado. Luego es Dios mismo. Luego ha de ser Dios en cuanto nosotros lo concebimos con relacion á la extension: luego el espacio es la inmensidad de Dios. La inmensidad es aquel atributo por el cual Dios está en todas partes: este atributo es el que dice relacion á la CAPÍTULO. El espacio pues será la inmensidad de Dios. Adoptada esta teoría no hay inconveniente en hacer el espacio infinito, eterno, indestructible.

[69.] Esta opinion tiene en contra de sí, el que destruye la simplicidad de Dios. Sí el espacio es una propiedad de Dios, es Dios mismo; pues todo lo que hay en Dios, es Dios. Luego, siendo el espacio esencialmente extenso, Dios será extenso tambien.

Clarke vió la fuerza de este argumento, fuerza que además le hacian sentir los argumentos de su adversario Leibnitz; pero responde á él de una manera muy débil. Dice que el espacio tiene partes, mas nó separables. Luego, sean como fueren, las tiene. Es cierto que en la idea del espacio distinguimos las partes, sin separarlas; pero las concebimos realmente en él; y sin ellas no concebimos el espacio. En este supuesto, ¿á qué se reducirán las pruebas en favor de la inmaterialidad del alma? Si la sabiduría infinita pudiera ser extensa, ¿por qué no podria serlo con mucha mas razon el alma humana?

Empujado por su idea favorita, llegó Clarke á escribir lo que no era de esperar de un hombre como él. «En cuestiones de esta naturaleza, dice, cuando se habla de partes, se entienden _partes separables_, compuestas, y desunidas, tales como las de la materia, que por esta razon es siempre un compuesto, y nó una substancia simple. La materia no es una sola substancia, sino un compuesto de substancias. Por esto, _en mi concepto, la materia es incapaz de pensamiento_. Esta incapacidad no le viene de la extension, sino de que sus partes son substancias distintas, desunidas é independientes las unas de las otras» (Fragmento de una carta). Esta explicacion tiende á arruinar la simplicidad del ser pensante; pues que por simplicidad siempre se ha entendido la absoluta carencia de partes, nó de tal ó cual especie de partes. La inseparabilidad no destruye la existencia de las partes, solo afirma la fuerza de su cohesion.

[70.] Tambien seria de temer que esta doctrina abriese la puerta al panteismo. Al mismo Clarke se le objetó ya el que con ella se hacia á Dios alma del mundo; y aunque se defendió de este cargo, no obstante siempre queda en pié una dificultad que no se le propuso, y que sin embargo no deja de ser grave. Si no hay inconveniente en decir que Dios es el espacio, ó que el espacio es una propiedad de Dios, ¿qué se opone á que digamos que Dios es el mundo, ó que el mundo es una propiedad de Dios? Si el mundo es extenso, tambien lo es el espacio; si pues Dios y espacio no son cosas contradictorias en un mismo ser, ¿por qué lo serán Dios y el universo?

Dice Clarke que los cuerpos están compuestos de diferentes substancias; ¿pero se sabe de los cuerpos otra cosa sino que son extensos, y que nos producen ciertas impresiones? claro es que nó. Pues entonces, no repugnando á Dios la extension, y mucho menos la causalidad de las impresiones, no habria inconveniente en decir que lo que Clarke llama substancias distintas, no son mas que partes, ó si se quiere propiedades, de la substancia infinita. Newton llegó á decir que el espacio era el sensorio de Dios; y aunque Clarke sostiene contra Leibnitz que la expresion de Newton tenia un sentido muy racional, pues no era mas que una comparacion, no obstante el filósofo aleman insiste de tal suerte sobre este cargo que bien se deja conocer le habia hecho malísimo efecto una palabra semejante.

[71.] Todo lo que sea mezclar á Dios con la naturaleza, ó ponerle en

comunicacion perenne con ella, excepto con actos purísimos de entendimiento y voluntad, nos lleva á una pendiente sumamente resbaladiza, en la cual es difícil no precipitarse hasta el fondo: y en ese fondo está el panteismo, que no es mas que una fase del ateismo (II).

CAPÍTULO XI.

OPINION DE FENELON.

[72.] La opinion de Clarke tiene mucha semejanza con la de Fenelon, quien en su _Tratado de la existencia y atributos de Dios_ explica el de la inmensidad, de una manera que á primera vista sorprende. Dice así: «Despues de haber considerado la eternidad y la inmutabilidad de Dios, que son una misma cosa, debo examinar su inmensidad. Siendo por sí mismo, es soberanamente; y siendo soberanamente, tiene todo ser en sí; teniendo todo ser en sí, tiene sin duda la extension; la extension es una manera de ser de que yo tengo idea. Ya he visto que mis ideas sobre las esencias de las cosas son grados reales del ser, que existen actualmente en Dios, y son posibles fuera de él, porque él mismo los puede producir; luego la extension existe en Dios, y él no puede producirla á fuera, sino porque la tiene encerrada en la plenitud de su ser.»

Hasta cierto punto las palabras de Fenelon pueden ser interpretadas con un sentido que no rechaza el comun de los teólogos. Distinguen estos dos clases de perfecciones: unas que no envuelven ninguna imperfeccion, como la sabiduría, la santidad, la justicia; otras que envuelven alguna imperfeccion, como por ejemplo, las que pertenecen á los cuerpos, la extension, la figura etc. Las primeras que tambien se llaman perfecciones _simpliciter_, se hallan en Dios _formaliter_, esto es, tales como ellas son; pues que su naturaleza propia no incluye imperfeccion de ninguna clase; y por consiguiente puestas en Dios, ni disminuyen ni afean su perfeccion infinita; las segundas, que tambien se llaman perfecciones _secundum quid_, están en Dios, nó _formaliter,_ porque la imperfeccion que envuelven repugna á la perfeccion infinita, sino _virtualiter eminenter_, esto es, que todo cuanto ellas encierran de perfeccion, de ser, se encuentra en Dios, perfeccion infinita, ser infinito; que por esta razon, Dios las puede producir en lo exterior, con su omnipotencia creadora; pero en cuanto preexisten en el ser infinito, están depuradas de toda limitacion, de toda imperfeccion, é identificadas con la esencia infinita, tienen un modo de ser, muy superior á lo que son en realidad: lo que se ha expresado con la palabra _eminenter_. Entre estas perfecciones _secundum quid_, se ha contado siempre la extension.

[73.] Si el ilustre arzobispo de Cambrai se ciñese á este sentido, nada tendríamos que observar con respecto á su doctrina; pero las palabras que siguen parecen indicar que se inclinaba á la opinion de los que afirman que el espacio es la misma inmensidad de Dios, «¿Por qué pues, continúa, no le llamo extenso y corpóreo? porque hay muchísima diferencia, como yo lo he notado, entre atribuir á Dios todo lo positivo de la extension, y atribuírsela con un límite ó una negacion: _quien pone la extension sin límites, cambia la extension en inmensidad_; quien pone la extension con un límite, hace la naturaleza corpórea. «Por estas palabras se podria creer que Fenelon no distingue dos modos de ser de la extension, como lo hacen los teólogos: y que atribuye á Dios todo lo positivo de la extension, solo que se la da sin límite. De esto parece resultar que Dios es propiamente extenso, bien que con extension infinita. Con todo el respeto que se merece la ilustre sombra de uno de los primeros ornamentos de la Iglesia Católica, de uno de los hombres mas grandes de los tiempos modernos, me atrevo á decir que semejante opinion no me parece sostenible. Un Dios propiamente extenso, aunque fuera con extension infinita, no es Dios; lo extenso es esencialmente compuesto; Dios es esencialmente simple: estas son cosas contradictorias.

[74.] Pero oigamos al ilustre Prelado que continúa exponiendo y defendiendo su opinion de la manera siguiente. «Desde que no poneis límite á la extension, le quitais la figura, la divisibilidad, el movimiento, la impenetrabilidad: la figura, porque esta no es mas que una manera de ser limitado por una superficie; la divisibilidad, porque lo que es infinito como hemos visto ya, no puede ser disminuido, y por consiguiente ni dividido, ni compuesto, ni divisible; el movimiento, porque si suponeis un todo que no tiene ni partes ni límites, no puede moverse de su lugar, pues que no puede haber un lugar fuera del verdadero infinito; tampoco puede cambiarse el arreglo en la situacion de _sus partes, pues que no siendo compuesto no las tiene_; la impenetrabilidad en fin, porque la impenetrabilidad es inconcebible si no se conciben dos cuerpos limitados, de los cuales el uno no es el otro, y no puede ocupar el mismo espacio que el otro. Estos dos cuerpos no existen en la CAPÍTULO infinita é indivisible; luego en ella no hay impenetrabilidad. Asentados estos principios, se sigue que todo lo positivo de la extension se halla en Dios, sin que sea ni figurado, ni capaz de movimiento, ni divisible, ni impenetrable, ni palpable, ni mensurable.»

Por este pasaje se ve con toda claridad que Fenelon estaba muy lejos de imaginar un Dios compuesto, un Dios con partes: repetidas veces, y en pocas líneas, lo niega terminantemente, como era de esperar de su alta penetracion, y pureza de doctrinas. Pero esto, que deja en salvo la rectitud de intencion, no satisface las condiciones de la exactitud filosófica. Por de pronto confieso ingenuamente, que si la extension se ha de tomar en el sentido propio, no concibo cómo el quitarle los límites le quita tambien las partes; por el contrario, me parece que una extension infinita tendrá partes infinitas. Si es infinita, no tendrá

figura; porque en la idea de figura se encierra la de límite; pero si es extension verdadera, será como un fondo inmenso en que se podrán trazar todas las figuras imaginables. Ella en sí no tendrá ninguna figura propia; pero será el recipiente de todas las figuras; el piélago inagotable de donde todas surgirán. Lo que en ella se trace, estará en ella; los puntos con que las figuras se terminen, en ella estarán. ¿Quién no ve en esto, las partes, la composicion? La extension infinita será incapaz de figura, nó por su carencia de partes, nó por su simplicidad, sino por sus partes infinitas, por su composicion infinita.

Convengo en que una extension infinita no será divisible, si por dividir entendemos separar; porque en aquella inmensa plenitud todo estaria en su puesto con una fijeza infinita. Así nos imaginamos el espacio con sus partes inmóviles, lugar de todo movimiento: con sus partes inseparables, campo de todas las separaciones; pero no se trata de separacion sino de division; si hay extension verdadera, será divisible: concebimos el espacio con sus partes inseparables, pero divisibles; pues que las medimos, las contamos, y con respecto á ellas, nos formamos idea de la magnitud, distancia y movimiento de los cuerpos.

[75.] Estas reflexiones tan obvias y tan concluyentes, no podian ocultarse á la penetracion del ilustre filósofo, que parece preferir la inconsecuencia ó la oscuridad del lenguaje, á los fatales corolarios que emanan de su primera proposicion. Habia dicho sin rodeos ni restricciones, que todo lo positivo de la extension se hallaba en Dios, excepto el límite; habia afirmado que la extension con límite era corpórea, y que para convertir la extension en inmensidad, bastaba quitarle el límite; por consiguiente atribuia á Dios extension verdadera, bien que infinita; y luego, queriendo explicar y robustecer su doctrina, nos dice que esa extension no tiene partes. ¿Qué es una extension sin partes? ¿hay quien pueda concebirla? ¿la extension no envuelve por necesidad, un órden de cosas de las cuales las unas están fuera de las otras? Así se ha entendido siempre; hablar pues de una extension sin partes, es hablar de una extension impropiamente dicha; cuando se habla de semejante extension, no basta decir que no tiene límites, es necesario añadir que es de otra naturaleza; que la palabra extension, se toma en un sentido totalmente diverso. Así parece conocerlo, á pesar de la oscuridad de las anteriores palabras, cuando se levanta en alas de su religion y de su genio, y continúa: «Dios no está en ningun lugar, ni en ningun tiempo; porque su ser absoluto é infinito no tiene _ninguna relacion á los lugares y á los tiempos_, que no son mas que límites y restricciones del ser. Preguntar si está mas allá del universo, si excede de las extremidades de este en longitud, latitud y profundidad; es proponer una cuestion tan absurda como el preguntar, si era antes que el mundo fuese y si será cuando el mundo no sea. Así como en Dios no puede haber pasado ni futuro, no puede haber ni mas acá ni mas allá; la permanencia excluye toda medida de sucesion, la inmensidad excluye toda medida de extension; no ha sido, no será, es; no está aquí, no está allá, no está mas allá de ningun límite: es absolutamente, todas las expresiones que le refieren á algun término, que le fijan en algun

lugar, son impropias é indecentes. ¿Dónde está pues? él es; y es de tal modo, que es preciso guardarse de preguntar dónde; lo que no es sino á medias, con límites, es de tal modo una cierta cosa, que no es sino esta misma cosa; pero Dios no es precisamente una cosa singular y restringida, es todo, es el ser, ó para decirlo mejor, diciéndolo mas sencillamente: _él es_; cuantas menos palabras se dicen de él, mas cosas se expresan: _es_; guardaos de añadir nada.»

[76.] En estas magníficas palabras, y otras que pueden leerse en el lugar citado, la elevacion y el grandor de ideas sobre Dios y su inmensidad, hacen olvidar las dificultades contra la primera proposicion, que si no es falsa, ó inexacta, no está expresada con toda la claridad deseable. Por esto, no me atrevo á sostener que su opinion coincida con la de Clarke; ya que en el elocuente escritor, el cristiano y el poeta parece que rectifican al filósofo.

CAPÍTULO XII.

SE EXPLICA EN QUÉ CONSISTE EL ESPACIO.

[77.] Ya hemos visto que no está fundada en razon la opinion de Descartes, que confunde enteramente el espacio con el cuerpo, haciendo consistir la esencia de este en la extension misma, y afirmando que donde quiera que concebimos espacio, allí hay cuerpo. Pero tal vez se acercaria mas á la verdad quien dijese, que en efecto el espacio no es mas que la extension misma de los cuerpos; prescindiendo de que constituya ó no la esencia de ellos, y negando además su infinidad.

[78.] Examinemos esta opinion. Analizando la generacion de la idea del espacio, se encuentra que no es mas que la idea de la extension en abstracto. Si tengo ante mis ojos una naranja, puedo llegar por medio de abstracciones á la idea de una extension pura, igual á la de la naranja. Para esto comenzaré por prescindir de su color, sabor, olor, blandura ó dureza, y de cuanto pueda afectar mis sentidos. Entonces no me queda mas que un ser extenso: el cual, si le despojo de la movilidad, se reduce á una porcion de espacio igual al volúmen de la naranja.

Claro es que estas abstracciones puedo hacerlas sobre el universo entero: lo que me dará la idea de todo el espacio en que está el universo.

[79.] Aquí voy á soltar una dificultad que se puede oponer á esta explicacion de la idea del espacio; y me aprovecharé de la oportunidad para aclarar algun tanto el orígen de la idea de un espacio infinito, ó sea el espacio imaginario.

La dificultad es la siguiente: formando la idea de un volúmen de espacio por la simple abstraccion de las calidades que acompañan á la extension, no se concibe mas espacio que un volúmen igual al del cuerpo sobre el cual se ha hecho la abstraccion. Luego la abstraccion hecha sobre una naranja no nos dará mas que un volúmen de espacio igual al de una naranja; así como la hecha sobre el universo, no nos dará mas que un volúmen de espacio igual al que concibamos en el universo. Pero de esto jamás resultará la idea de un espacio sin límites, cual se nos ofrece siempre que pensamos en el espacio considerado en sí mismo.

Solucion. Abstrayendo, prescindimos de lo particular y nos elevamos á lo comun. Si en el oro hago abstraccion de las propiedades que le constituyen oro, y atiendo únicamente á las que posee como metal, me quedo con una idea mucho mas lata, la de _metal_, que conviene no solo al oro, sino tambien á todos los demás metales. Con la abstraccion he borrado el límite que separaba el oro de los demás metales, y me he formado una idea que se extiende á todos, que no especifica ni excluye ninguno. Si de la idea de metal, abstraigo lo que le constituye metal, y me atengo únicamente á lo que le constituye _mineral_, he borrado otro límite, y la idea es mas general todavía. Y si subiendo por la misma escala, paso sucesivamente por la idea de inorgánico, cuerpo, substancia, hasta la de _ser_, habré llegado á un punto en que la idea se extiende á todo[1].

[Nota 1: Prescindo ahora de lo que suele observarse sobre el diferente modo con que la idea de ser es aplicable á Dios y á las criaturas.]

Con esto se echa de ver que la abstraccion lleva á la generalizacion, borrando sucesivamente los límites que distinguen y como que separan los objetos. Aplicando esta doctrina á las abstracciones sobre los cuerpos, encontraremos la razon de la ilimitabilidad de la idea del espacio.

Cuando hechas las abstracciones sobre la naranja, me quedo únicamente con la idea de su extension, no he llevado todavía la abstraccion al mas alto punto posible: porque no concibo aun la extension en sí misma, sino la extension de la naranja: concibo _su_ extension, nó _la_ extension. Pero si prescindo de ese _su_, si me atengo á la extension en sí misma, entonces la idea de figura se desvanece, la extension se dilata indefinidamente; me es imposible señalarle ningun término, porque todo límite me daria una extension determinada, una extension particular, nó la extension en sí misma. Entonces se retiran por decirlo así las fronteras del universo; pues por grande que este sea, en llegando á un límite, nos ofrece una extension particular, nó la misma extension. Hé aquí como parece que se engendra en nosotros la idea de los espacios imaginarios.

[80.] Esto que se ha explicado con el simple órden del entendimiento, lo podemos confirmar con la observacion de los fenómenos de la imaginacion. Cuando _imagino_ la extension de una naranja, le imagino un límite, de este ó aquel color, de esta ó aquellas calidades: pues no cabe imaginar

figura sin líneas que la terminen. Este límite en nuestra imaginacion, es distinto en algo de la extension que encierra y de la extension de que separa lo encerrado: pues si no se nos presentase con alguna cosa característica, no podríamos imaginarle como límite, no llenaria su objeto que es hacernos distinguir aquello que limita. Luego la abstraccion no es completa; pues en la imaginacion hay todavía una cosa muy determinada, que son las líneas que constituyen el límite. Borrad estos límites, y la imaginacion se dilata; y á medida que los límites se retiran, ella se dilata mas, hasta sumirse en una especie de abismo tenebroso, sin fin, como nos imaginamos mas allá del universo.

Aclararé esta explicacion con un ejemplo muy sencillo. Nuestra imaginacion se parece á un encerado en que está pintada una figura. Cuando en el encerado vemos la línea blanca, que forma la figura, vemos tambien la figura; pero si borramos la línea, nos quedamos con la figura uniforme de todo el encerado. Y si suponemos que se retiran indefinidamente las líneas que terminan el encerado, buscaremos en vano una figura; no tendremos mas que una superficie negra que se va extendiendo indefinidamente. Hé aquí con bastante semejanza el modo con que nace la imaginacion de un espacio sin fin.

[81.] Cuando pedimos la idea de la extension en abstracto, y sin embargo terminada, pedimos una cosa contradictoria. El límite quita á la extension la generalidad: la generalidad destruye el límite. No cabe pues idea abstracta de extension con límite. Luego concibiendo la extension en toda su abstraccion, concebiremos la extension sin límite; y esforzándose la imaginacion en seguir al entendimiento, imaginará un espacio indefinido.

[82.] Resumiendo esta doctrina y deduciendo sus consecuencias, podríamos decir:

1.º Que el espacio no es mas que la extension misma de los cuerpos.

2.º Que la idea del espacio es la idea de la extension.

3.º Que las diferentes partes concebidas en el espacio, son las ideas de extensiones particulares, en las que no hemos prescindido de sus límites.

4.º Que la idea del espacio infinito, es la idea de la extension en toda su generalidad, y por tanto prescindiendo del límite.

5.º Que la imaginacion de un espacio indefinido nace necesariamente del esfuerzo de la imaginacion que destruye los límites, siguiendo la marcha generalizadora del entendimiento.

6.º Que donde no hay cuerpo no hay espacio.

7.º Que lo que se llama distancia no es otra cosa que la interposicion

de un cuerpo.

8.º Que en desapareciendo todo cuerpo intermedio, no hay distancia; hay pues inmediacion, hay contacto, por necesidad absoluta.

9.º Que si existiesen dos cuerpos solos en el universo, es metafísicamente imposible que disten entre sí.

10.º Que el vacío grande ó pequeño, coacervado ó diseminado, es absolutamente imposible.

[83.] Estas son las consecuencias que se deducen de la doctrina expuesta en este capítulo. Si el lector me pregunta lo que pienso sobre ellas, y el principio en que estriban, confesaré ingenuamente, que si bien el principio me parece verdadero, y las consecuencias legítimas, no obstante, la extrañeza de algunas de ellas, y todavía mas las de otras que haré notar en lo sucesivo, me infunden sospechas de que en el principio se oculta algun error, ó que el raciocinio con que se infieren las consecuencias, adolece de algun vicio que no es fácil notar. Así, mas bien presento una serie de conjeturas, y de raciocinios para apoyarlas, que no una opinion bien determinada. Con esto, comprenderá el lector lo que quiero significar por la palabra _demostracion_, cuando en lo sucesivo la vea empleada repetidas veces, al tratarse de la deduccion de algunas consecuencias sumamente extrañas; bien que dignas en mi concepto de llamar la atencion. Digo esto, no solo para explicar lo que pasa en mi espíritu, sino tambien para prevenir al lector contra la excesiva confianza en estas materias, sea cual fuere la opinion que se adopte. Antes de comenzar las investigaciones sobre el espacio ya hice notar, que en estas cuestiones se ofrecen argumentos en opuesto sentido, que al parecer son igualmente concluyentes: lo que indica que la razon humana toca á sus límites, y hace sospechar que la investigacion sale de la esfera á que está ceñido el espíritu, por alguna condicion primaria de su naturaleza.

Sea como fuere, prosigamos conjeturando: y ya que no podamos traspasar ciertos límites, ejercitemos el entendimiento recorriéndolos en toda su extension. Así, cuando nos hallamos sobre un terreno elevado, circuido de insondables abismos, nos complacemos en dar vueltas por la circunferencia, mirando la inmensa profundidad que hay bajo nuestros piés.

Voy ahora á deducir otros resultados, soltando en cuanto alcance las dificultades que se ofrezcan; y haciendo algunas aplicaciones cuya inmensa trascendencia produce incertidumbre é inspira timidez.

CAPÍTULO XIII.

NUEVAS DIFICULTADES.

[84.] Si el espacio no es mas que la extension misma de los cuerpos, se seguirá que la extension carecerá de recipiente; es decir, que no tendrá lugar donde colocarse. Esto parece hallarse en contradiccion con nuestras ideas mas comunes; pues por lo mismo que concebimos una cosa extensa, concebimos tambien la necesidad de un lugar igual á ella, en que pueda caber y situarse.

Esta dificultad, á primera vista muy grave, se desvanece muy fácilmente, negando que toda cosa extensa necesite un lugar distinto de ella en que colocarse. ¿Qué es este lugar? Es una extension en que ella cabe. Ahora bien, ¿esta extension ó lugar, ha menester á su vez otra extension en que colocarse, ó nó? si lo primero, diré lo mismo del nuevo lugar, en que se coloque el primer lugar, y así hasta lo infinito. Esto es evidentemente imposible, y por tanto deberemos convenir en que es falso que toda extension necesite otra extension en que colocarse. Así como la extension del espacio no habria menester de otra extension, del mismo modo la extension de los cuerpos no necesitará el espacio: no hay ninguna diferencia entre los dos casos; luego la necesidad de un lugar para toda extension, es una cosa imaginaria que la razon contradice. Luego la extension puede existir en sí misma, luego no hay inconveniente en que la de los cuerpos exista de este modo.

[85.] ¿Qué será pues en tal caso el cambiar de lugar? No otra cosa sino el cambiar los cuerpos de posicion respectiva. Así se explica el movimiento.

Supónganse tres cuerpos A, B, C, situados en el espacio: sus distancias respectivas no son mas que los otros cuerpos interpuestos. El cambio que produzca una nueva posicion, será el movimiento.

[86.] Luego un cuerpo solo no puede moverse. Porque el movimiento encierra por necesidad el correr distancia, y no hay distancia cuando no hay mas que un cuerpo.

Este resultado á primera vista parece absurdo, por contrariar nuestro modo de sentir, é imaginar; no obstante, si examinamos con atencion ese mismo modo de imaginar y sentir, veremos que los fenómenos de nuestro espíritu se hallan de acuerdo con esta teoría.

El movimiento para nosotros no significa nada, no es sentido, no es percibido de ningun modo, cuando no le podemos referir á la posicion de diferentes cuerpos entre sí. Si recorremos un canal encerrados en un gabinete de la barca que nos lleva, nos movemos realmente, sin que lo sintamos de ningun modo. Solo conocemos este movimiento cuando mirando los objetos exteriores, vemos que hay una continua alteracion. Aun en este caso, el movimiento nos parece no estar en nosotros, sino en los objetos que nos rodean; de suerte que el mismo, mismísimo fenómeno se

verificaria con respecto á nosotros, moviéndose la barca sola, y permaneciendo inmóviles los objetos, que estando ella inmóvil, y moviéndose los objetos, con tal que el movimiento de estos se combinase cual conviene. (V. Lib. II. cap. XV).

Luego si se quita el sacudimiento, que es lo único que nos haria conocer algun movimiento propio, no distinguimos si somos nosotros quien se mueve, ó si son los objetos; siendo de notar que naturalmente nos inclinamos á referir el movimiento á ellos, mas bien que á nosotros. Cuando nos alejamos de un puerto, sabemos bien que no es el puerto lo que se aleja; y no obstante la ilusion es completa, el puerto huye.

De esto se infiere que el movimiento no es mas para nosotros que el cambio de posicion respectiva de los cuerpos. Si no hubiésemos experimentado este cambio, no tendríamos idea de movimiento. Así es que nada niega la posibilidad de que los fenómenos del movimiento diurno se nos presenten los mismos, sea que el cielo gire al rededor de nosotros de oriente á occidente, sea que la tierra gire sobre su eje de occidente á oriente.

Luego el movimiento de un cuerpo solo, es una pura ilusion: y por consiguiente nada prueba el argumento que en él se funda contra la doctrina explicada sobre el espacio.

De aquí se infiere tambien, que considerado el universo entero como un solo cuerpo, no es móvil, y que todos sus movimientos se verifican solo en su interior.

[87.] Pero una de las consecuencias mas curiosas y extrañas que resultan de esta teoría, es la demostracion _à priori_ de que el universo no puede estar terminado sino de cierto modo, excluyéndose una muchedumbre de figuras porque le repugnan esencialmente.

En efecto: segun la doctrina que precede, un cuerpo solo, no podria tener ninguna de las partes de su superficie en disposicion tal, que la línea mas corta de un punto á otro cualquiera, pasase por fuera del cuerpo. Ese _fuera_, existiendo el cuerpo enteramente solo, seria un puro nada; luego en él no hay distancias que puedan ser medidas por líneas. Con esto se excluyen una muchedumbre de figuras irregulares, y encontramos la regularidad geométrica brotando en cierto modo una idea metafísica.

Se infiere de lo dicho que un cuerpo con ángulos entrantes, existiendo solo, es un absurdo. Porque su figura exige que el punto A, vértice de un ángulo saliente, diste del punto D, vértice de otro ángulo, la distancia A D. Esta distancia no puede existir, porque donde no hay cuerpo, no hay distancia. Luego existiria y no existiria la distancia á un mismo tiempo, lo que es contradictorio.

Tenemos pues que este cuerpo solo, es un absurdo, en no llenándose el

volúmen indicado por las capacidades contenidas en los ángulos entrantes.

Con el resultado anterior concuerda de un modo particular, lo que notamos en la naturaleza; la cual parece inclinarse á terminarlo todo por líneas y superficies curvas. Curvas son las órbitas de los astros; y superficies curvas terminan tambien los astros mismos. Es verdad que las grandes irregularidades que se notan en la superficie de ellos, parecen destruir la conjetura; pero es necesario advertir que en estas irregularidades no está el límite de su figura, sino en la atmósfera que los rodea; y que siendo un flúido no las tendrá.

[88.] Aquí se ofrece otra consecuencia bastante extraña, y es que estamos precisados á admitir la existencia de una superficie geométrica perfecta: y esto _à priori_.

Si donde no hay cuerpo, la distancia es metafísicamente imposible, esto se verificará así en las grandes como en las pequeñas, aun en las infinitésimas: por cuya razon se ha dicho que era imposible todo vacío diseminado. Ahora bien; es evidente que una superficie no es perfecta, si en ella hay puntos que salen mas que otros; de suerte que se va acercando mas á la perfeccion geométrica, cuanto menos salen. Si pues ninguno puede salir, resultará realizada la superficie geométrica. Es así que por lo demostrado, la superficie última del universo se halla en este caso; luego resulta lo que nos proponemos demostrar.

Hemos demostrado que era imposible que la última superficie tuviese la forma exterior con ángulos entrantes. Luego será tambien imposible que la tenga con prominencias, aun las mas pequeñas. La diferencia está en el mas y en el menos; lo que no destruye la imposibilidad metafísica. Luego es absolutamente necesario que en la última superficie desaparezcan todos los ángulos entrantes, aun los infinitésimos. Lo que dará una superficie geométrica perfecta.

CAPÍTULO XIV.

OTRA CONSECUENCIA IMPORTANTÍSIMA.

[89.] Voy por fin á sacar la última consecuencia, notable por lo trascendental, y que parece digna de ser examinada con detenimiento, por los que hacen marchar de frente sus estudios físicos y metafísicos. Héla aquí.

La existencia de la gravitacion universal, es demostrable _à priori_.

Demostracion. La gravitacion universal, es una ley de la naturaleza por

la cual unos cuerpos se dirigen hácia otros (prescindimos ahora del modo). Esta direccion es metafísicamente necesaria, si se supone que donde no hay cuerpo no hay distancia. Porque en este caso, no pueden existir dos cuerpos separados: la ley de contigüidad, es una necesidad metafísica; y por consiguiente la aproximacion incesante de unos cuerpos á otros, es una perenne obediencia á esta necesidad.

La velocidad de la aproximacion estará en razon de la velocidad con que se aparta el medio. El límite de la velocidad de este movimiento es la relacion del espacio, con un instante indivisible: cual podemos imaginarlo si Dios anonadase de repente el cuerpo intermedio.

Como las moles sólidas que vemos rodar sobre nuestras cabezas, estarian en tal caso sumergidas en un flúido, si este por su naturaleza, se presta mucho á cambiar de posicion, resulta que los astros han de estar sujetos á la ley de aproximacion, porque el intermedio que los separa se retira incesantemente en varias direcciones. Si supusiéramos pues este flúido enteramente inmóvil, cesaria la necesidad metafísica de la aproximacion.

[90.] Esta teoría parece conducir á explicar el mecanismo del universo por simples leyes geométricas, haciendo desaparecer lo que se llamó primero calidades ocultas, y despues fuerzas.

Si bien no hay dificultad en explicar por ideas metafísicas y geométricas el hecho mismo de la gravitacion, en cuanto significa tan solo la tendencia de los cuerpos á aproximarse; las hay, y muy grandes, en determinar por este órden de ideas las condiciones á que se halla sometida la gravitacion.

[91.] Si el movimiento de aproximacion dependiera solo del medio, á desiguales medios seguiria desigualdad de movimiento. ¿Y cómo se calcula, cómo se gradúa esta desigualdad, en medios no sujetos á nuestra observacion?

[92.] A mas de esta dificultad, hay otra todavía mas grave, cual es, el que los cuerpos que se moverian en un medio, no tendrian direcciones fijas, sino que estas variarian con la variedad de la direccion del medio. Si la gravitacion del cuerpo A hácia el cuerpo B, depende únicamente del movimiento con que su medio se retira, tendremos que la gravitacion no será por la recta A B, sino que seguirá las undulaciones descritas por el medio. Lo que es contra la experiencia.

[93.] De estas consideraciones resulta, que aun cuando la gravitacion naciese naturalmente de la posicion misma de los cuerpos, esta necesidad no produciria el órden, si los resultados de ella no estuviesen sometidos á ciertas leyes. Y por tanto los fenómenos de la naturaleza, aunque radicados en cierto modo en una necesidad, supuesta la existencia y posicion de los cuerpos, serian de suyo contingentes en lo relativo á la aplicacion y desarrollo de esta misma necesidad.

[94.] Profundizando mas esta materia se descubre, que la tendencia á la aproximacion, aun supuesta necesaria, no seria bastante para engendrar el movimiento, ni tampoco para conservarle. En efecto: siempre que un cuerpo se retirase, seria necesario que otro le siguiese, para no interrumpir la contigüidad; pero como estando todo lleno, no habria ninguna razon para que ningun cuerpo se apartase de otro, no habria tampoco ninguna causa de movimiento. De lo que se infiere que las ideas geométricas no bastan para explicar el orígen del movimiento, sino que es necesario encontrar su causa en otra parte. Si la contigüidad es una necesidad metafísica, supuesta la existencia de los cuerpos, se seguirá que moviéndose el cuerpo A en un sentido cualquiera, se han de mover tambien los contiguos, B, C; pero si suponemos que la contigüidad existe ya, no hay ninguna razon porque el A comience á moverse; luego no hay tampoco ninguna razon para que haya movimiento en los B, C.

En un instante cualquiera, aun supuesto el movimiento, la contigüidad ó el lleno existirán; pues el estado de la cuestion supone que esta condicion nunca falta como metafísicamente necesaria; luego nunca habrá razen para que el movimiento prosiga, pues en todos los instantes imaginables, no habrá motivo para que continúe. El movimiento del cuerpo A arrastrará el cuerpo B; este el C, y así sucesivamente. Si el movimiento del cuerpo A, no tiene otro orígen que la necesidad de que se continúe con B, tampoco el de C podrá tener otro orígen sino su contigüidad con B; sí el movimiento se hace únicamente para no interrumpirla, se infiere que, existiendo ella siempre, como absolutamente necesaria, no habrá ninguna razon para que el movimiento comience, ó comenzado dure.

[95.] Las leyes de la naturaleza no pueden pues explicarse por ideas geométricas y metafísicas, aunque se suponga que la aproximacion es una necesidad intrínseca de los cuerpos. En cualquier supuesto es necesario buscar fuera de la materia una causa superior que imprima, regularice y conserve el movimiento.

CAPÍTULO XV.

ILUSION DE LOS PUNTOS FIJOS EN EL ESPACIO.

[96.] No siendo el espacio otra cosa que la extension misma de los cuerpos, y por tanto no existiendo espacio donde no existen cuerpos, se sigue que esa extension que concebimos distinta de ellos, con dimensiones fijas, con puntos fijos, inmóvil en sí, y receptáculo de todo lo que se mueve, es una pura ilusion, á la cual nada corresponde en la realidad.

Para aclarar mas esta doctrina, y soltar al propio tiempo algunas dificultades que contra ella se ofrecen, es necesario analizar la idea de fijeza que tenemos con respecto al espacio. Como en el mundo se nos presentan algunos puntos inmóviles, con respecto á los cuales concebimos las direcciones, se engendra en nuestro ánimo la idea de fijeza de dichos puntos, y con relacion á ellos, y por causa de ellos, nos imaginamos la fijeza, la inmovilidad, como una de las propiedades que distinguen á ese receptáculo ideal que apellidamos espacio. Los cuatro puntos cardinales del mundo: oriente, occidente, norte y sud, han debido comenzar naturalmente por producir esta idea de fijeza. Sin embargo no será difícil manifestar que no hay tal fijeza, y que la idea de ella es una pura ilusion.

[97.] Comencemos por destruir la fijeza de oriente y occidente. En primer lugar, suponiendo á la tierra un movimiento diurno de rotacion sobre su eje, como en la actualidad se lo suponen los astrónomos, los puntos de oriente y occidente, lejos de ser fijos, cambian incesantemente para todos los lugares de la tierra. Así suponiendo un observador en A, punto de la tierra, su oriente será el punto B, y su occidente el punto C. Si la tierra gira sobre su eje, el oriente y occidente del observador corresponderán sucesivamente á los m, n, p, q, etc., en el confin que imaginamos como la bóveda celeste. Luego, aun suponiendo esta bóveda fija, el oriente y el occidente no significan nada fijo.

Si se negase el movimiento de rotacion de la tierra, las apariencias serian las mismas que si en efecto la rotacion existiese; y por tanto, nunca se puede decir mas, sino que la fijeza es una apariencia. Además, suponiendo la tierra en quietud y el cielo en rotacion, todavía es mas imposible señalar los puntos fijos de oriente y occidente: porque en tal caso, los mismos puntos del cielo á que los referíamos, estarian en continuo movimiento.

Lo repito: todo esto son meras apariencias: el hombre que nada sepa sobre la esfericidad de la tierra, y que se la imagine como un plano, si camina de occidente á oriente, creerá que los dos puntos permanecen inmóviles, no obstante de que cambian incesantamente: se imagina que va dejando siempre á su espalda el lugar de donde salió, no obstante de que en habiendo recorrido la circunferencia de la tierra, se volveria á encontrar en él.

[98.] El norte y el sud parecen ofrecer mas dificultad por razon de su fijeza en cuanto á nosotros; pero tampoco será difícil manifestar que no hay en dicha fijeza nada absoluto, y que lo mas que puede decirse es que hay una fijeza aparente. Sean N y S los polos norte y sud. Si imaginamos que giran á un mismo tiempo la tierra y la bóveda celeste de sud á norte, es claro que la fijeza de los puntos N S no existirá: y sin embargo el observador A creerá que todo continúa fijo, porque las apariencias serán absolutamente las mismas.

Para un observador que camina del ecuador hácia un polo, este se levanta de continuo sobre el horizonte; para otro que permanece en un mismo lugar, el polo está quieto.

Aun para un mismo lugar de la tierra, cambia la altura del polo, por la variacion del ángulo formado por el plano de la eclíptica con el plano del ecuador; variacion que segun unos, es de 48" por siglo, y segun otros, 0", 521 por año, lo que da 52, 1" por siglo.

[99.] Resulta de estas observaciones, que en la situacion de los cuerpos no hay nada absoluto, que todo es relativo; que un cuerpo puede existir solo; pero que la situacion entonces no existe, porque es una idea puramente relativa, y no hay relacion cuando falta punto de comparacion; que absolutamente hablando, no hay _arriba_ ni _abajo_, y que aun cuando imaginemos esos puntos como fijos, esa imaginacion no es mas que la comparacion que hacemos entre dos puntos; siendo abajo, aquel hácia el cual gravitamos, y arriba, el opuesto; como se ve en los antípodas, que llaman abajo, lo que nosotros arriba, y arriba, lo que nosotros abajo.

[100.] Sin puntos á los cuales se refiera la direccion, es imposible la direccion. Luego las direcciones sin la existencia de los cuerpos, son cosas puramente ideales; luego un cuerno solo, tampoco las tendria, fuera de su propia extension.

[101.] Contra esta explicacion se presenta una dificultad, á primera vista muy grave, pero que en realidad vale muy poco. Si existiese un cuerpo solo, ¿podria Dios darle movimiento? Negarlo, parece una limitacion de la omnipotencia; concederlo, es destruir todo lo que se ha dicho contra el espacio distinto de los cuerpos.

Esta dificultad saca su gravedad aparente de una confusion de ideas, efecto de no comprenderse bien el estado de la cuestion. Para soltarla preguntaré á quien me la proponga: ¿El movimiento de que se trata es _intrínsecamente imposible_, ó nó. Si lo es, no hay inconveniente en decir que Dios no lo puede hacer; pues que la omnipotencia no se extiende á cosas contradictorias; si se me dice que no es imposible, entonces volvemos á las cuestiones sobre la naturaleza del espacio, y hay que examinar si las razones en que se ha probado dicha imposibilidad, son verdaderas ó nó.

Las cuestiones relativas á la omnipotencia, no son de este lugar, su resolucion es un simple corolario de la resolucion principal. Si se demuestra la imposibilidad, el decir que no lo puede la omnipotencia, no es limitarla; así como no se limita cuando se afirma que no puede hacer que un triángulo sea un círculo. Si la imposibilidad no se demuestra, entonces, no entra para nada la cuestion de la omnipotencia.

[102.] El argumento fundado en la existencia del vacío, tampoco destruye la doctrina establecida. Los físicos lo admiten generalmente, y lo suponen necesario para explicar el movimiento, la condensacion, la

rarefaccion, y otros fenómenos de la naturaleza. A esto responderé lo siguiente.

1.º Descartes y Leibnitz, son votos en materia de física tanto experimental como trascendental; y sin embargo no admitieron vacío.

2.º La observacion no puede consignar en ninguna parte la existencia del vacío: ya porque el diseminado, ocuparia espacios tan diminutos que no los alcanzaria ningun instrumento; ya porque la observacion no puede ejercerse sino sobre lo que afecta nuestros sentidos, y á esto quizás no llegan algunos cuerpos por su excesiva tenuidad.

3.º Nada se puede resolver de cierto sobre las modificaciones íntimas de la materia, en el movimiento y en la condensacion y rarefaccion, sin conocer los elementos de que ella se compone.

4.º Así como no se comprende bien ni la infinita divisibilidad, ni la composicion de un extenso con puntos inextensos; no es extraño que no se comprendan los fenómenos, que parecen incompatibles con la negacion del vacío.

5.º La existencia del vacío es una cuestion metafísica, que está fuera de las regiones de la experiencia, y que por tanto en nada afecta el sistema de las ciencias de observacion.

[103.] Haciendo consistir la idea del espacio en la de extension abstracta ó generalizada, conciliamos todo lo que en ella se nos presenta de necesario, de absoluto, de infinito, con su realidad objetiva. Esta realidad, es la extension misma de las cosas; la necesidad, la infinidad, no se encuentran en las cosas mismas, sino en la idea abstracta. Los objetos en sí están ceñidos á la esfera de la realidad, y por tanto á la limitacion, á la contingencia; la objetividad de la idea abstracta comprende lo existente y lo posible; y por consiguiente no tiene límites, ni está sometida á ninguna contingencia.

CAPÍTULO XVI.

OBSERVACIONES SOBRE LA OPINION DE KANT.

[104.] Ya hemos visto que la extension considerada en nosotros, sale de los límites de las sensaciones; es una verdadera idea: es base de algunas sensaciones; y es al propio tiempo una idea pura. En cuanto se refiere á la sensacion, es como el fundamento de nuestras facultades sensitivas; en cuanto idea, es la raíz de la geometría. Esta distincion es importante; y nos servirá luego para apreciar en su justo valor la opinion de Kant sobre el espacio.

[105.] Mas ó menos, todas nuestras sensaciones se ligan con la extension; bien que considerando la sensacion _á priori_, independientemente de todo hábito, y completamente aislada, parece que solo las de la vista y del tacto, están necesariamente ligadas con un objeto extenso. Un viviente que careciera de estos dos sentidos, no parece que debiera estar privado de recibir las impresiones del oido, y del olor; quizás tampoco del sabor, porque si bien es verdad que con las sensaciones del paladar van siempre unidas las del tacto, como duro, blando, caliente, frio etc. etc., tambien es cierto que estas sensaciones son enteramente distintas de la del sabor, y no tenemos ninguna razon para asegurar que no puedan separarse.

[106.] La extension, considerada en nosotros, ó sea en su intuicion, puede ser mirada, como una condicion necesaria de nuestras facultades sensitivas; Kant vió esta verdad; pero la exagera cuando niega al espacio una realidad objetiva, afirmando que no es mas que una condicion subjetiva _a priori_ para que puedan recibirse las impresiones: la forma de los fenómenos, esto es, de las apariencias; pero nada en la realidad. Ya he dicho que el espacio como distinto de los cuerpos, es nada; pero el objeto de la idea del espacio es la misma extension de los cuerpos; ó mejor, esta extension es el fundamento de donde sacamos la idea general del espacio, y ella á su vez, queda tambien comprendida en la idea general.

[107.] Decir como Kant, que el espacio es la forma bajo la cual se nos presentan los fenómenos, y que es una condicion subjetiva necesaria para la percepcion de ellos, equivale á decir que los fenómenos, presentándose como extensos, necesitan que el espíritu sea capaz de percibir la extension; lo que es mucha verdad; pero nada explica sobre la naturaleza de la idea del espacio ni en sí, ni en su objeto. «El espacio, dice Kant, no es un concepto empírico derivado de las intuiciones exteriores: pues para que ciertas sensaciones sean referidas á objetos externos, es decir, á alguna cosa que está en un lugar diferente del que yo ocupo, y hasta para que yo pueda representarme las cosas como exteriores unas á otras, esto es, no solo como diferentes, sino como ocupando lugares distintos, la representacion del espacio debe estar ya puesta en principio. De donde se sigue que la representacion del espacio no puede derivarse de las relaciones del fenómeno exterior por la experiencia, y que antes bien la experiencia misma no es jamás posible sino por esta representacion» (Esthetica trascendental, Seccion 1).

[108.] Aquí hay una confusion de ideas que conviene aclarar. ¿Qué se necesita para el fenómeno de la sensacion de lo extenso? Adviértase que no trato de la apreciacion de las dimensiones, sino simplemente de la extension representada, sea como fuere. Para este fenómeno, no veo yo que se necesite nada _à priori_; á no ser que se entienda la facultad de sentir, la que en efecto existe _à priori_, es decir que es un hecho primitivo de nuestra alma en sus relaciones con la organizacion del

cuerpo que le está unido, y de los demás que le rodean. Bajo ciertas condiciones de nuestra organizacion, y de los cuerpos que la afectan, el alma recibe las impresiones de ver ó tocar, y con ellas la de la extension. Esta no se presenta en abstracto, ni como separada de las demás sensaciones que la acompañan, sino en confuso con ellas. El alma no reflexiona entonces para considerar lo uno puesto aquí, lo otro allá, lo demás acullá, sino que tiene una intuicion de esta disposicion de las partes, nada mas. Mientras el hecho se limita á la pura sensacion, es comun al sabio, al ignorante, al adulto, al niño, y hasta á todos los animales. Esto, no necesita nada _à priori_, si por tal no se entiende, la facultad de sentir: lo que no significando otra cosa sino que un ser para sentir, es necesario que tenga la facultad de sentir, no se debe anunciar como un descubrimiento filosófico.

[109.] No hay tal descubrimiento en la doctrina de Kant sobre el espacio: no hay mas que, por una parte, la consignacion de un hecho muy sabido; y por otra, la renovacion del idealismo. La consignacion de un hecho muy sabido: pues á esto equivale el hacer notar que la intuicion del espacio es una condicion subjetiva necesaria para que podamos percibir las cosas unas _fuera_ de otras. La renovacion del idealismo; en cuanto se niega á esta extension toda realidad, considerando las cosas, y su disposicion en el espacio, como puros _fenómenos_, ó sea meras apariencias. La parte de observacion es verdadera en el fondo; porque en efecto, nos es imposible percibir la exterioridad de las cosas entre sí, y con respecto á nosotros, sin la intuicion del espacio; pero tal vez no está expresada con bastante exactitud, porque esta intuicion del espacio es la misma percepcion de la exterioridad; y por consiguiente, mas bien debiera decirse que la intuicion del espacio y esta percepcion son cosas idénticas, que no que la primera sea una condicion indispensable para la segunda.

[110.] Anteriormente á las impresiones, no hay semejante intuicion; y reflexionando bien sobre ella, en cuanto es pura intuicion, y separada de los conceptos intelectuales, no es concebible sin andar acompañada de alguna representacion de los cinco sentidos. Imaginémonos el espacio puro, sin ninguna de estas representaciones, sin dejarle siquiera esa vaguedad sombría que fingimos en las regiones de mas allá del universo; ¿qué nos resta? La imaginacion se encuentra sin objeto: la intuicion cesa; y solo nos quedan los conceptos puramente intelectuales, que nos formamos de la extension; las ideas de un órden de seres posibles, la afirmacion ó la negacion de la existencia de este órden; segun sean las opiniones que profesemos sobre la realidad ó no realidad del espacio.

[111.] Es claro que de una serie de puras sensaciones, nada resulta general, nada que pueda servir de fundamento á una ciencia. Son un conjunto de fenómenos que dejarán huella en la memoria del ser sensible, que se enlazarán de cierto modo, para que en repitiéndose la representacion del uno, se excite la del otro; pero no darán ningun resultado general, que sirva de fundamento á la geometría. El perro habrá visto á un hombre que se inclinaba hácia el suelo, que despues se

movia, y le arrojaba una piedra; y á consecuencia habrá experimentado una sensacion dolorosa; cuando vea pues á otro hombre en la actitud de inclinarse, y en seguida tomando el ademan de la otra vez, echará á correr; porque enlazadas en su memoria las sensaciones de inclinarse, del ademan, y del dolor, se excitará la tercera con la presencia de las dos primeras: y el instinto de preservarse del daño, le inspirará la fuga.

[112.] Cuando estas sensaciones se hallan en un ser inteligente, excitan otros fenómenos internos, distintos de la mera intuicion sensitiva. Sea que en nuestro espíritu se hallen las ideas generales, sea que se formen con el auxilio de la sensacion, lo cierto es que se desarrollan en presencia de ella. Así en el caso presente, no solo tenemos la intuicion sensitiva de la extension, sino que percibimos algo comun á todas las cosas extensas: la extension deja de ser un objeto particular, y pasa á ser como una forma general aplicable á todas las cosas extensas. Entonces, ya no hay la intuicion de lo extenso, hay la percepcion de la extension en sí; entonces, comienza la reflexion sobre la idea, y su consiguiente descomposicion; de lo cual brotan como fecundos gérmenes algunos principios, que se desarrollan hasta lo infinito, formando ese inmenso árbol de ciencia que se apellida geometría.

[113.] El tránsito de la sensacion á la idea, de lo contingente á lo necesario, del hecho particular á la ciencia general, ofrece importantes consideraciones sobre el orígen y naturaleza de las ideas, y elevado carácter del espíritu humano.

Kant parece haber confundido la imaginacion del espacio con la idea: á pesar de sus esfuerzos analíticos, no ha profundizado tanto como él se figura, cuando considera el espacio como un receptáculo de los fenómenos; esta, repito, es una idea muy comun; solo que Kant le ha destruido la objetividad, haciendo del espacio una condicion puramente subjetiva. Segun este filósofo, el mundo es el conjunto de las apariencias que se presentan á nuestro espíritu: y así como nos imaginamos en lo externo, un receptáculo sin límites que lo contenga todo, y no sea nada de lo contenido, así él ha colocado en nuestro interior el espacio, como una condicion preliminar, como una forma de los fenómenos, como una capacidad en la cual los pudiéramos distribuir y ordenar.

[114.] En esto ha confundido Kant la imaginacion vaga, con la idea. Hé aquí los límites de estas cosas. Vemos un objeto: tenemos la sensacion, y la intuicion de la extension. El espacio percibido ó sentido, es en este caso la extension misma sentida. Imaginamos muchos objetos extensos, y una capacidad en que todo está contenido. Ella se nos presenta en nuestra imaginacion, como la inmensidad de las regiones etéreas, como abismos insondables, como regiones tenebrosas, mas allá de los límites de la creacion. Hasta aquí no hay idea, no hay mas que imaginacion, nacida de que al comenzar á ver los cuerpos, no vemos el aire que los rodea, y la trasparencia de este nos permite ver objetos

lejanos, y así desde nuestra infancia nos acostumbramos á imaginar una capacidad vacía, donde están situados todos los cuerpos y distinta de ellos.

Hasta aquí no hay idea del espacio, no hay sino imaginacion de él; especie de idea sensible, tosca, comun probablemente al hombre y al bruto. La verdadera idea, la digna únicamente de este nombre, es la que tiene el espíritu cuando concibe la extension en sí misma, sin ninguna mezcla de sensacion, y que es como la semilla de toda la ciencia geométrica.

[115.] Y aquí es menester observar que la palabra representacion, aplicada á las ideas puramente intelectuales, debe ser tomada en sentido metafórico, á no ser que eliminemos de su significado todo cuanto se puede referir al órden sensible. Por las ideas conocemos los objetos; pero no se nos representan los objetos. La representacion propiamente dicha, no tiene lugar sino en la imaginacion, que por necesidad se refiere á cosas sensibles. Si demuestro las propiedades del triángulo, claro es que le conozco, que tengo una idea de él; pero esta idea no es aquella representacion interior que se me ofrece como en un encerado. Esta representacion la tiene todo el mundo, la tienen los mismos irracionales; y sin embargo no se puede decir que los brutos tengan idea del triángulo. Aquella representacion es igualmente perfecta en todos; no hay en ella mas y menos; quien se imagina tres líneas, cerrando una área, posee la representacion del triángulo con tanta perfeccion como Arquímedes; lo que no puede verificarse de la misma idea del triángulo, que evidentemente es susceptible de muchos grados de perfeccion.

[116.] La representacion del triángulo está siempre limitada á cierto tamaño y figura. Cuando imaginamos un triángulo, se nos ofrecen sus lados con tal ó cual extension, y sus ángulos mas ó menos grandes. La imaginacion, al representársele un triángulo obtusángulo, ve una cosa muy diferente de uno rectángulo ó acutángulo; mas la idea del triángulo en sí, no está sujeta ni á tamaños ni á figuras particulares; se extiende á todas las figuras triangulares de todos los tamaños. La idea general de triángulo prescinde por necesidad de todas las especies de triángulos; y la imaginacion del triángulo es por necesidad la representacion de un triángulo de tal ó cual especie. Luego la representacion y la idea son cosas muy diversas, aun refiriéndose á objetos sensibles.

[117.] Lo propio sucede con el espacio. La representacion de él no es su idea. En esa representacion se nos ofrece siempre algo determinado: una claridad como la del aire iluminado por el sol; una negrura como la del mismo aire en una noche tenebrosa. En la idea, no hay nada de esto: cuando se raciocina sobre la extension, sobre las distancias, no debe entrar nada de esto.

La idea del espacio es una; las representaciones son muchas; la idea es comun al ciego como al que tiene vista; para ambos es igualmente el

fundamento de la geometría; pero la representacion es muy diferente en ellos. El que tiene vista se representa el espacio como una reproduccion confusa de las sensaciones de este sentido; el ciego, solo se le puede representar como una repeticion confusa de las sensaciones del tacto.

La representacion del espacio es solo indefinida, y esto progresivamente: la imaginacion recorre un espacio tras de otro; pero no se representa de un golpe un espacio sin límites: esto le es imposible: si se esfuerza por lograrlo, le sucede lo mismo que á la vista si quisiera abarcar un objeto sin fin. La imaginacion es una especie de vista interior, se extiende hasta cierto punto; pero allí encuentra un término. Puede, es verdad, retirar este término, y dilatarse mas allá, pero sucesivamente, y siempre con la condicion de encontrar otro. El espacio no se le representa infinito, sino indefinido; es decir que despues de un límite dado encuentra todavía mas espacio; sin que nunca alcance á imaginar una totalidad infinita. Lo contrario sucede en la idea: instantáneamente, concebimos lo que se entiende por espacio infinito: disputamos desde luego sobre su posibilidad ó imposibilidad, le distinguimos perfectamente del indefinido, preguntando de este si en realidad tiene límites ó no; llamándole finito en el primer caso, é infinito en el segundo. Vemos en la palabra indefinido, la expresion de la impotencia de encontrar límites; pero distinguimos muy bien entre el existir esos límites y el ser encontrados. Con lo cual se ve que la idea nos ofrece cosas muy diferentes de la representacion.

El mirar el espacio como una simple condicion de la sensibilidad, es confundir los dos aspectos bajo los cuales se debe considerar la extension: como base de las sensaciones, y como idea; como el campo de todas las representaciones sensibles, y como el orígen de la geometría. Repetidas veces he insistido sobre esta distincion, y no me cansaré de recordarla; porque en ella se encuentra la línea que separa el órden sensible, del órden intelectual puro, las sensaciones, de las ideas.

CAPÍTULO XVII.

INUTILIDAD DE LA DOCTRINA DE KANT, PARA RESOLVER EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA.

[118.] Creo que la _Estética trascendental_, ó sea la teoría de la sensibilidad, de Kant, no es bastante trascendental, pues se ciñe demasiado á la parte empírica, y no se eleva á la altura que su título hacia esperar. El problema de la posibilidad de la experiencia, que Kant se proponia resolver, ó queda absolutamente intacto con su doctrina, ó está resuelto en un sentido rigurosamente idealista. Queda intacto, si nos atenemos á la parte de observacion; pues no se hace mas que repetir

lo que ya sabíamos, consignándose el hecho de la percepcion de la _exterioridad_ de las cosas; está resuelto en un sentido rigurosamente idealista, en cuanto estas cosas son consideradas solo como fenómenos ó apariencias.

[119.] El espacio puramente subjetivo, ó no explica nada sobre los problemas del mundo externo, ó los niega, negando toda realidad. ¿Qué adelanta la filosofía con afirmar que el espacio es una condicion puramente subjetiva? Antes de Kant, ¿se ignoraba por ventura, que teníamos la percepcion de la exterioridad de los fenómenos? Nó por cierto: la dificultad no estaba en la existencia de esta percepcion atestiguada por el sentido íntimo; sino en su valor para inferir la existencia de un mundo externo, en sus relaciones con él; la dificultad estaba, nó en la parte subjetiva de la percepcion, sino en la objetiva.

[120.] Decir que no hay mas en esta percepcion, que una condicion de subjetividad, es cortar el nudo en vez de desatarle; no es explicar el modo de la posibilidad de la experiencia, sino negar la posibilidad de esta experiencia.

¿Qué significa la experiencia, si no hay mas que lo subjetivo? Enhorabuena que haya el _fenómeno_ de la objetividad, es decir, la _apariencia_; pero entonces la naturaleza no es mas que pura apariencia: y á nuestras percepciones experimentales no corresponde nada en la realidad. Tenemos pues reducida la experiencia á la percepcion de las apariencias; y como aun esta misma experiencia puramente fenomenal, no es posible, sino por una condicion puramente subjetiva, la intuicion del espacio, tendremos que toda la experiencia se refunde en lo puramente subjetivo; y nos hallamos en el sistema de Fichte, admitiendo el _yo_ como el hecho primitivo, cuyo desarrollo constituye el universo. Así el sistema de Kant da orígen al de Fichte; el discípulo no hace mas que sacar la consecuencia de los principios de su maestro.

[121.] Para la mayor inteligencia del enlace de dichas doctrinas, reflexionemos sobre el sistema de Kant. Si el espacio no es mas que una cosa puramente subjetiva, una condicion de la sensibilidad, y de la posibilidad de la experiencia, se sigue que el espíritu lejos de recibir nada del objeto, hace todo lo que hay en el objeto, ó mas bien lo que consideramos en él. Las cosas en sí no son extensas, sino que la extension es una forma de que las reviste el espíritu: á la manera que no son coloradas, ni sabrosas, ni olorosas, ni sonoras, sino en cuanto trasladamos á ellas, lo que solo está en nosotros. Reducido todo á meras apariencias, no queda en lo externo, ni aun el principio de causalidad de la extension subjetiva; el espíritu no la recibe, la da á los objetos. Estos no son mas que fenómenos; y por consiguiente el alma no ve nada mas que lo que hay en ella, ni conoce otro mundo que el que ella misma construye: asi vemos surgir del _yo_ el mundo real, ó mas bien, este mundo real no es mas que el ideal construido por el mismo espíritu. En este supuesto, las leyes de la naturaleza son las leyes de nuestro mismo espíritu; y en vez de que debamos buscar en aquella los

seres, tipo de nuestras ideas; debemos mirar á estas como el principio generador de todo lo que existe, ó parece existir; y las leyes del universo no serán mas que las condiciones subjetivas del _yo_ aplicadas á los fenómenos.

[122.] Algunos discípulos de Kant, no se asustan con las consecuencias idealistas; las comparaciones de que se valen para exponer su doctrina, indican que las aceptan sin sobresalto. Si se aplica un sello á un pedazo de cera blanda, el sello se grabará en la cera: si suponemos al sello capaz de percepcion, verá en la cera la marca propia, y atribuirá al objeto lo que él mismo le ha dado. Si un vaso lleno de agua fuese capaz de percepcion, atribuiria al agua la forma, que en realidad no es mas que la forma del vaso mismo, del cual se comunica al agua. De una manera semejante, el alma construye el mundo externo: aplicándole sus sellos y sus formas, y creyendo luego que le viene á ella de fuera, lo que de ella misma se ha comunicado á lo de fuera.

[123.] Menester es confesar que Kant, en la segunda edicion de su _Crítica de la razon pura_, rechaza las consecuencias indicadas, y combate expresamente el idealismo. Hasta qué punto contradiga la segunda edicion á la primera, no hay necesidad de examinarlo aquí: solo observaré que esta contradiccion le ha sido echada en cara al filósofo aleman; y que en su primera edicion se hallan palabras tan terminantes en favor del idealismo, que no deja uno de sorprenderse cuando en la segunda se encuentra con el mismo autor, combatiendo vigorosamente el sistema de los idealistas. Como quiera, me basta haber manifestado las consecuencias de la doctrina: si el autor la entendia de un modo diferente del que expresaban sus palabras, esto es una cuestion mas bien personal que filosófica (III.)

CAPÍTULO XVIII.

EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA SENSIBLE.

[124.] El gran problema de la filosofía no está en explicar la posibilidad de la experiencia; sino en señalar la razon de la conciencia de la experiencia, en cuanto experiencia. Esta en sí, es un hecho de nuestra alma, atestiguado por el sentido íntimo; pero el _saber_ que este hecho es de experiencia, es una cosa muy distinta de la misma experiencia; pues que con saber esto, hacemos el tránsito de lo subjetivo á lo objetivo, refiriendo á lo exterior lo que experimentamos en lo inferior.

Referimos los objetos á diferentes puntos del espacio; los consideramos unos fuera de otros: decir que este instinto de referencia es una condicion de nuestro sujeto y de la experiencia sensible, es consignar

un hecho estéril. La dificultad está en saber, por qué tenemos el instinto de semejante referencia: por qué la representacion de una extension se halla en nuestra alma; por qué esa CAPÍTULO subjetiva que reside en un ser simple, se ha de ofrecer á nuestra percepcion como la imágen de una cosa exterior realmente extensa.

[125.] La Estética trascendental puede proponerse los problemas siguientes:

1.º Explicar lo que es la representacion subjetiva de la extension, prescindiendo absolutamente de toda objetividad.

2.º Por qué esta representacion se halla en nuestra alma.

3.º Por qué un ser uno, ha de contener en sí la representacion de la multiplicidad; y un ser inextenso, la de la extension.

4.º Por qué pasamos de la extension ideal á la real.

5.º Determinar hasta qué punto se puede aplicar á la extension lo que se dice de las demás sensaciones: á las cuales se las considera como fenómenos de nuestra alma, sin objeto _semejante_ en lo exterior, y sin mas correspondencia con el mundo externo que la relacion de efectos á causas.

[126.] ¿Qué es la representacion subjetiva de la extension, prescindiendo de toda objetividad? Un hecho de nuestra alma: no cabe mas explicacion: quien lo tenga sabe lo que es; quien no lo tenga, nó; exceptuando las inteligencias superiores, las cuales podrán conocer lo que es dicha representacion, sin experimentarla tal como nosotros.

[127.] No alcanzo que se pueda explicar el por qué se halla en nuestra alma la representacion de la extension; tanto valdria preguntar por qué somos inteligentes y sensibles. Para nosotros no hay otra razon _à priori_, sino que tales nos ha hecho el Criador. Dicha representacion se puede hallar en nosotros, y se halla en efecto, pues que así lo experimentamos: pero esa experiencia interna es el límite de la filosofía: mas arriba no hay nada para nosotros que sea objeto de observacion inmediata. El raciocinio nos lleva al descubrimiento de una causa que nos ha criado; mas nó á un fenómeno raíz del fenómeno de la experiencia.

[128.] ¿Por qué un ser uno, ha de contener la representacion de la multiplicidad; y un ser inextenso, la de la extension? Esto equivale á plantear el problema de la inteligencia; que por lo mismo que es inteligencia, es una y simple, y capaz de percibir la multiplicidad y la composicion.

[129.] ¿Por qué pasamos de la extension ideal á la real? por un impulso natural irresistible, confirmado con el asentimiento de la razon, como

lo he demostrado en el tomo I, y tambien en este, al tratar de la objetividad de las sensaciones.

[130.] De los cinco problemas nos falta resolver el último: determinar hasta qué punto se puede aplicar á la extension lo que se dice de las demás sensaciones, á las cuales se las considera como fenómenos de nuestra alma, sin objeto _semejante_ en lo exterior, y sin mas correspondencia con el mundo externo que la relacion de efectos á causas.

[131.] Segun se resuelva este último problema, queda resuelta la cuestion en pro ó en contra de los idealistas. Si es aplicable á la extension, lo que se dice de las demás sensaciones, el idealismo triunfa; el mundo real, si existe, es un ser que nada tiene de parecido á lo que nosotros pensamos.

Por lo dicho al tratar de las sensaciones (Lib. II, capítulos VII, VIII y IX, y Lib. III, cap. IV) resulta probado que la extension es una cosa real, independiente de nuestras sensaciones; y además llevo explicado (Lib. II, cap. VIII, y Lib. III, cap. VI) que nos representa la multiplicidad y la continuidad: esto basta para combatir el idealismo, como y tambien para que se entienda hasta cierto punto, en qué consiste la extension; pero como en los citados lugares no se habia analizado aun la idea del espacio, íntimamente ligada con la de extension, no ha sido posible entrar en otro linaje de consideraciones en que elevándose sobre el órden fenomenal, se mire á la extension bajo un aspecto trascendental, examinándola en sí, prescindiendo de todas sus relaciones con el mundo de las apariencias. Esto es lo que me propongo hacer en los capítulos siguientes.

[132.] Entramos en un terreno sumamente escabroso: se trata de distinguir en las cosas lo que tienen de aparente de lo que encierran de real; el entendimiento, que en nosotros siempre anda acompañado de representaciones sensibles, debe prescindir de ellas; lo que equivale á ponerse en cierta lucha con una condicion á que se halla sometido naturalmente en el ejercicio de sus funciones.

CAPÍTULO XIX.

CONSIDERACIONES SOBRE LA EXTENSION, ABSTRAIDA DE LOS FENÓMENOS.

[133.] Lo extenso no es un ser solo; sino un conjunto de seres: la extension contiene por necesidad partes, unas fuera de otras, y por consiguiente distintas; la union entre ellas no es la identidad; por lo mismo que se unen, se suponen distintas, porque nada se une consigo

mismo.

Segun esto parece que la extension en sí misma, y como distinta de las cosas extensas, no es nada; fingir la extension como un ser cuya naturaleza propia se puede investigar, es entregarse á un juego de imaginacion.

La extension no se identifica con ninguno de los seres unidos, considerado en particular; mas bien parece el _resultado_ de su union. Esto se verifica, ya supongamos la extension engendrada por puntos inextensos, ó por puntos extensos, pero divisibles hasta lo infinito. Si se suponen puntos inextensos, es evidente que la extension no es ellos; pues que extenso é inextenso, son cosas contradictorias. Si se los supone extensos, tampoco se identifican con la extension: porque esta incluye la idea de un todo; y ningun todo es idéntico con ninguna de sus partes: en una línea de cuatro piés de extension, no hay identidad entre la misma línea y cada una de sus partes igual á un pié. Así como consideramos estas partes de un pié, podemos fingirlas de una pulgada, y dividirlas hasta lo infinito; en ningun caso se verificará que una parte sea igual con otra de las menores de que se compone; luego ninguna extension es idéntica con los seres extensos tomados en particular.

[134.] Envolviéndose en la idea de extension la de multiplicidad, parece que la extension debe mirarse, no como un ser en sí, sino como un resultado de la union de muchos seres; pero ¿qué es semejante resultado? es lo que llamamos continuidad; ya hemos visto (Lib. II, Cap. VIII), que para constituir la extension no basta la multiplicidad. Esta entra en la idea de número, y sin embargo el número no nos representa una cosa extensa. Concebimos tambien un conjunto de actos, de facultades, de actividades, de substancias, de seres de varias clases, sin que concibamos extension; no obstante de que en dichos conceptos entra la multiplicidad.

[135.] Luego la continuidad es necesaria para completar la idea de la extension. ¿Qué es la continuidad? el estar unas partes fuera de otras; pero juntas. Mas ¿qué significa _fuera_, qué significa _juntas_? Dentro y fuera, junto y separado, implican extension; presuponen lo mismo que se quiere explicar; la cosa definida entra en la definicion, bajo el mismo concepto que necesita ser definida. Precisamente, cuando se busca lo que es la continuidad de la extension, se pregunta, qué es el estar dentro y fuera, y junto y separado.

[136.] Conviene no olvidar esta observacion para no satisfacerse con las explicaciones que se hallan en casi todos los libros. Definir la extension por las palabras _dentro_ y _fuera_, no es decir nada bajo el aspecto filosófico; es expresar con distintas palabras una misma cosa. Sin duda, que si se trata de consignar simplemente el fenómeno, es lo mas sencillo emplear este lenguaje; pero la filosofía queda muy poco satisfecha. Esta es una explicacion práctica; mas nó especulativa. Lo propio se puede decir de la definicion de la extension por el espacio ó

los lugares. ¿Qué es la extension? la ocupacion de un lugar:--pero ¿qué es el lugar?--una porcion del espacio terminado por ciertas superficies:--¿qué es el espacio?--esa extension en que consideramos colocados los cuerpos, ó la capacidad de recibirlos.--Pero, aun dando por supuesta la existencia del espacio como una cosa absoluta, ¿qué es en los mismos cuerpos la capacidad para _llenar_ el espacio? ¿Quién no ve que se explica una cosa por sí misma, que hay un círculo de que no se sale? La extension del espacio se explica por la capacidad de _recibir_; la extension de los cuerpos por la capacidad de _llenar_: siempre queda intacta la idea de extension: no se la define: se la expresa con distintas palabras, que significan una misma cosa.

Con suponer la existencia del espacio, como una cosa absoluta, nada se adelanta; pero además, esta suposicion es enteramente gratúita. El tomar la extension del espacio como un término de referencia por el cual se pueda explicar la extension de los cuerpos, equivale tambien á presuponer hallado lo que se ha de buscar.

Si estas palabras, dentro y fuera, queremos explicarlas refiriéndonos á distintos puntos designados ó designables en el espacio, incurrimos en el mismo error, definimos la cosa por sí propia; porque la misma dificultad tenemos con respecto al espacio para saber lo que es dentro y fuera, y junto y separado, ó contiguo y distante. Si presuponemos pues la extension del espacio como una cosa absoluta, y con respecto á ella pretendemos explicar las demás extensiones, nos hacemos la ilusion mas completa: se trata de explicar la extension en sí misma, la del espacio necesita ser explicada como las demás: presuponerla es dar por resuelta la cuestion que se ha de resolver.

[137.] La extension con respecto á sus dimensiones, parece independiente de la cosa extensa, en un mismo lugar. Con absoluta fijeza, puede presentársenos una extension con idénticas dimensiones, á pesar del cambio continuo de la cosa extensa. Si suponemos el tránsito de una serie de objetos por un campo visual fijo, las cosas extensas varian sin cesar, y la extension es la misma. Supongamos un lienzo que va corriéndose detrás de una ventana que tenemos á la vista: la cosa extensa es diferente de continuo, pues que la parte del lienzo que vemos en el instante A, es distinta de la que vemos en el instante B; y sin embargo la extension en sus dimensiones, no ha variado. Esto en cuanto á las superficies; no es difícil aplicar la misma doctrina á los volúmenes. Un lugar puede llenarse sucesivamente de infinitas materias, permaneciendo el mismo volúmen de su capacidad. En la identidad de la extension concebida, no tienen ninguna parte las paredes del vaso: porque en el mismo lugar que este ocupa, pueden colocarse infinitos vasos de la misma extension: el aire circunvecino, ú otro cuerpo cualquiera que rodee las paredes del vaso, tampoco tiene nada que ver con la identidad de la extension: porque ese aire puede cambiarse, y en efecto se cambia continuamente, sin que el volúmen se altere.

[138.] La fijeza de las dimensiones, no obstante la variedad de los

objetos, nada prueba en favor de la subjetividad pura de la extension, aun cuando se supongan indiscernibles los objetos que han variado; de lo contrario resultaria, que la variedad de dimensiones probaria en favor de la objetividad de ellas: y por consiguiente el argumento se retorceria contra los adversarios con la misma fuerza. Esta fijeza nos indica que hay objetos distintos que pueden producir una impresion semejante; y que nos podemos formar idea de una dimension determinada, ó de una figura, prescindiendo del objeto particular á que corresponde ó puede corresponder. Nadie duda de que la representacion de las dimensiones esté en nosotros, sin necesidad de referirla á nada en particular: la cuestion está en si dichas dimensiones están realizadas, y cuál es su naturaleza, independientemente de sus relaciones con nosotros.

[139.] Si admitimos que la continuidad concebida no tiene objeto externo, ni en el espacio puro ni en los cuerpos ¿á qué se reduce el mundo corpóreo? á un conjunto de seres que de un modo ú otro, ejercen su accion sobre nuestro ser y en cierto órden.

Adviértase que las dificultades que se objeten contra la continuidad fenomenal realizada, no se deshacen apelando á las necesidades de la organizacion corpórea del ser sensible. Quien dijese: ¿cómo podrán los seres externos ejercer accion sobre nosotros, si ellos en sí no tienen la continuidad con que se nos presentan? ¿cómo podrán influir sobre nuestros órganos? manifestaria que no ha comprendido el estado de la cuestion: porque es evidente que si despojamos al mundo externo de la continuidad real, dejándole solo la fenomenal, quedará privado de ella nuestra misma organizacion, que no es mas que una parte de este mismo universo. Hay aquí una relacion recíproca, una especie de paralelismo de fenómenos y realidades, que se explican y se completan recíprocamente. Si el universo es un conjunto de seres que obran sobre nosotros en cierto órden, nuestra organizacion será otro conjunto de seres que recibirá la influencia en el mismo órden; ó no se explica pues ninguna de las dos cosas, ó explicada la una se explica la otra: con tal que este órden sea fijo y constante, y la correspondencia la misma, nada se altera, sea cual fuere la hipótesis adoptada para la explicacion del fenómeno.

[140.] Téngase tambien en cuenta, que en esta parte de la filosofía, lo que se trata de conocer es la realidad, sujetándola á la condicion de explicar el fenómeno, y no ponerse en contradiccion con el órden de nuestras ideas.

Se podria objetar á los que quiten al mundo externo las calidades fenomenales ó aparentes de la continuidad, el que destruyen la geometría que se funda en la idea del continuo fenomenal; pero esta dificultad claudica por su base, porque supone que la idea geométrica es fenomenal, cuando es trascendental. Ya hemos visto que la idea de extension no es una sensacion, sino una idea pura, y que las representaciones imaginarias en que se sensibiliza, no son la idea, sino formas de que la

misma idea se reviste.

[141.] Toda extension fenomenal se nos presenta con cierta magnitud: y la geometría prescinde de toda magnitud. Los teoremas y problemas se refieren á las figuras en general, prescindiendo absolutamente del tamaño: y cuando esto entra en consideracion, es únicamente en cuanto relativo. En triángulos de bases iguales, los de _mayor_ altura serán _mayores_ en superficie: aquí la palabra _mayor_ se refiere al tamaño, es verdad; pero nó á ningun tamaño absoluto, sino puramente relativo: se trata, mas bien que de la magnitud, de la _relacion_ de las magnitudes. Así el teorema se verificará, sea que se hable de triángulos de una extension inmensa, como de triángulos infinitesimales. Luego la geometría prescinde absolutamente de las magnitudes consideradas como fenómenos, y solo se sirve de ellas en cuanto la representacion sensible puede auxiliar á la percepcion intelectual.

[142.] Esta es una verdad importante que se evidenciará mas y mas al combatir el sistema de Condillac en el tratado de las ideas, donde manifestaré que ni aun las que tenemos de los cuerpos, son ni pueden ser una sensacion transformada. Segun estos principios, la geometría es la ciencia de un órden de seres, la cual sensibiliza sus ideas puras en una representacion fenomenal. Esta representacion es necesaria, supuesto que la ciencia geométrica se halla en un ser sometido á este fenómeno; pero en sí y considerada la ciencia en toda su pureza, no ha menester dicha representacion.

[143.] Para que no parezca tan estraña esta doctrina, y se presente mas aceptable, preguntaré si los espíritus puros poseen la ciencia geométrica; es cierto que sí, de lo contrario seria menester inferir que Dios, el autor del universo, á quien con profunda verdad se ha llamado el gran geómetra, no conoce la geometría. Ahora bien; ¿tiene Dios esas representaciones con que nosotros imaginamos la extension? nó: estas representaciones son una especie de continuacion de la sensibilidad, que no se halla en Dios; son el ejercicio del sentido interno, que no se halla en Dios. Estas son las representaciones á que llama Santo Tomás _phantasmata_, las cuales segun el mismo Santo Doctor, no se hallan ni en Dios, ni en ningun espíritu puro, ni aun en el alma separada del cuerpo. Luego es posible, y existe en realidad la ciencia geométrica, sin la representacion sensible: luego no hay inconveniente en distinguir dos extensiones, una fenomenal, otra real; sin que por esto se destruyan ni la realidad ni el fenómeno, con tal que se deje entre los dos la debida correspondencia; con tal que el hilo que enlaza nuestro ser con los otros seres no se rompa, poniendo en contradiccion las condiciones de nuestra naturaleza con las de los objetos que se le ofrecen (IV).

CAPÍTULO XX.

SI HAY MAGNITUDES ABSOLUTAS.

[144.] Se hará mas verosímil la doctrina que precede si se atiende á que todas las percepciones puramente intelectuales sobre la extension, se reducen al conocimiento de órden y de relaciones. A los ojos de la ciencia, ni aun geométrica, parece que nada hay absoluto: lo absoluto en todo lo tocante á la extension, es una imaginacion grosera, que la observacion de los mismos fenómenos basta á destruir.

En el órden de las apariencias, no hay ninguna magnitud absoluta, todas son relativas; ni aun nosotros nos formamos idea de una magnitud, sino con respecto á otra que nos sirve de medida. Lo que es absoluto es el número, nó la extension: la magnitud es absoluta en cuanto numerada, mas nó en sí misma. En una superficie de cuatro piés cuadrados se encierran dos ideas: el número de las partes á que se refiere, y la clase de estas partes: el número es una idea fija; pero la clase de estas partes es puramente relativa. Procuraré hacerlo sensible.

[145.] Cuando digo, una superficie de cuatro piés cuadrados, el número cuatro es una idea simple, fija, que no se altera por nada; pero cuando quiero saber lo que es el pié cuadrado, no puedo explicarlo sino por relaciones. Se me pregunta qué es un pié cuadrado, y no sé qué responder, sino apelando á la comparacion del pié cuadrado con la vara cuadrada ó con la pulgada cuadrada; pero entonces se me puede replicar qué es la pulgada cuadrada, qué es la vara cuadrada, y me veo precisado otra vez, á recurrir á otras medidas mayores ó menores, por ejemplo á millas cuadradas ó á líneas cuadradas: ¿dónde encontraré la magnitud fija? en ninguna parte. Ensayémoslo.

[146.] ¿Esta medida fija será alguna dimension de mi cuerpo? ¿la mano, el pié, el codo? pero, ¿quién no ve que las dimensiones de mi cuerpo, no son la medida universal, y que todos los hombres pudrian tener igual pretension? ¿Quién no ve que las dimensiones de un miembro, aun en un mismo individuo, están sujetas á mil mudanzas mas ó menos perceptibles? ¿se tomará por medida fija el radio de la tierra por ejemplo, ó de un cuerpo celeste? Pero, ninguna preferencia merece el uno sobre el otro. Nadie ignora que los astrónomos toman á veces por unidad el radio de la tierra, otras el de su órbita. Y además, si suponemos que estos radios hubiesen sido mayores ó menores, ¿no podríamos tomarlos igualmente por medida? el preferirlos á otros objetos, es porque los suponemos constantes; de la propia suerte que formamos las medidas de metal ó de otra materia permanente, para que no se nos alteren con facilidad.

Esas magnitudes, aun los mismos astrónomos las consideran como puramente relativas; pues que una misma la tienen por infinita ó por infinitésima, segun el punto de vista bajo el cual la consideran; el radio de la órbita terrestre es infinito, si se le compara con una pequeña desigualdad de la superficie de la tierra; y es una cantidad infinitamente pequeña, si se le compara con la distancia de las

estrellas fijas.

De esas mismas medidas que consideramos constantes, no nos formamos idea sino refiriéndolas á medidas manuales: ¿qué nos representa la magnitud del radio terrestre si no sabemos en cuántos millones de metros está valuado? ¿y á su vez, qué nos representa el metro, si no le referimos á alguna cosa constante?

[147.] Hay algo absoluto en las magnitudes, se podria objetar; un pié por ejemplo, es esta longitud que vemos ó tocamos, nada mas ni menos; la superficie de una vara cuadrada es esto mismo que vemos y tocamos, nada mas ni menos; y lo mismo podríamos aplicar á los volúmenes. No hay necesidad de buscar en otra parte, lo que se nos presenta en la intuicion sensible de una manera tan clara. Esta objecion supone que en la intuicion hay algo fijo y constante, lo que es falso. Apelemos á la experiencia.

Probablemente los hombres ven las magnitudes con mucha variedad segun la disposicion de sus ojos. Por de pronto nadie ignora que esto sucede cuando median ciertas distancias, pues que el uno ve con toda claridad lo que el otro ni siquiera divisa; para el uno es superficie, lo que para otro no llega á ser ni un punto. Todos experimentamos á cada paso la gran variedad de magnitud en los objetos, cuando nos ponemos ó quitamos los anteojos, ó los tomamos de diferente graduacion. Luego en la magnitud fenomenal, no hay nada fijo, todo está sujeto á mudanzas continuas.

Si tuviéramos los ojos microscópicos, los objetos que ahora nos son invisibles, se nos presentarian de grandes dimensiones; y como la perfeccion microscópica puede continuarse hasta lo infinito, no es absurdo suponer que hay animales á quienes lo que para nosotros es invisible, se les presenta como de dimensiones mayores que el radio de la tierra. La construccion del ojo podria suponerse en un sentido inverso, y como tambien en este caso la progresion podria llevarse hasta lo infinito, tal magnitud que para nosotros es inmensa, podria ser todavía invisible. Para ese ojo de vision colosal, el globo de la tierra seria quizás un átomo imperceptible; ¿y no es esto lo que sucede con solo suponer la distancia? ¿moles de inmenso grandor, no se nos presentan como pequeñísimos puntos luminosos en la bóveda del firmamento?

[148.] De estas consideraciones resulta con toda evidencia que en la magnitud visual no hay nada absoluto, que todo es relativo; dependiendo del hábito, de la construccion del órgano y de otras circunstancias, el que los objetos se nos ofrezcan mayores ó menores. Reflexionando sobre esta materia se observa que la variedad en las apariencias es altamente filosófica, pues que no se descubre ninguna relacion necesaria entre el tamaño del órgano y el del objeto. ¿Qué tiene que ver una superficie de pocas líneas, como es nuestra retina, con la magnitud de las superficies que en ella se pintan?

[149.] Si de la vista pasamos al tacto, no encontraremos mas motivos para establecer la fijeza de la magnitud fenomenal. Este sentido nos da idea de las magnitudes por el tiempo que gastamos en recorrerlas y la velocidad de nuestro movimiento; las ideas de tiempo y de velocidad son tambien relativas: y ellas á su vez se refieren al espacio recorrido. Cuando tratamos de medir la velocidad, decimos que es el espacio dividido por el tiempo; si nos proponemos medir el tiempo, decimos que es el espacio dividido por la velocidad; y si tratamos de medir el espacio, decimos que es la velocidad multiplicada por el tiempo. Hé aquí un conjunto de ideas y de cosas correlativas; las unas no pueden medirse sin las otras; y su medida resulta del conjunto de sus relaciones. Esto, ¿qué indica? indica que en esas ideas no hay nada absoluto, que todo es relativo; pues tienen el carácter de toda relacion, la cual queda incompleta ó mas bien nula, cuando le falta el término á que se ordena.

[150.] Si quisiéramos determinar estas medidas por la impresion que el movimiento nos causa, tampoco conseguiríamos nada. Por ejemplo; si nos propusiéramos determinar el grado de velocidad, por la agitacion que sentimos en nuestro cuerpo, tendríamos que la medida seria diferente segun lo fuera la agitacion; ¿y quién ignora que esta agitacion depende de las mayores ó menores fuerzas del que se agita, y muy particularmente de su magnitud? El tierno niño, á quien su padre lleva de la mano, ha de andar corriendo, cuando su padre no ha hecho mas que tomar un paso acelerado.

Para hacer sensible la imposibilidad de la medida fija por medio de las impresiones, comparemos el movimiento de un caballo con el de un animal microscópico. El caballo adelantará una vara con un movimiento que apenas se le habrá hecho sensible; para recorrer la misma distancia el animal microscópico, tendrá que desplegar toda su actividad, y correr quizás un dia entero. El caballo no habria creido moverse de su lugar, y el pobre animalillo se encontraria por la noche sumamente fatigado, como quien ha hecho una larguísima jornada; comparad ahora el movimiento del caballo con el de esos gigantes de la fábula que para escalar el cielo ponian una montaña sobre otra, y veréis que lo que para el caballo es una larga carrera no será mas para el gigante que un pequeño movimiento de piernas.

[151.] En este punto, parece que el arte está de acuerdo con la ciencia. En el arte, el tamaño no significa nada; lo único á que se atiende es la proporcion ó sea la relacion. Un retrato de finísima miniatura, nos representa la persona con igual viveza que otro de dimensiones naturales. Aplíquese el mismo principio á la variedad de los objetos abrazados por el arte; en ninguno se notará que el pensamiento artístico se refiera directamente á la magnitud; la proporcion, lo _relativo_ es todo; lo absoluto no es nada. Así vemos trasladado el sistema de las relaciones al órden de las apariencias, en cuanto afectan las facultades susceptibles de placer: armonizándose de una manera admirable la razon con el sentimiento, de la propia suerte que habíamos encontrado

armonizados el entendimiento y el sentido.

CAPÍTULO XXI.

INTELIGIBILIDAD PURA DEL MUNDO EXTENSO.

[152.] Los objetos en sí no cambian de naturaleza, por la diversidad de apariencias que produzcan en uno ó muchos sujetos. Un polígono que rueda con velocidad, nos parece una circunferencia: los astros se nos ofrecen como pequeñas moles: y considerando diferentes clases de objetos, podríamos notar que segun son las circunstancias, hay mucha variedad de apariencias. La naturaleza de un ser, no está en lo que parece, sino en lo que es. Supongamos que en el universo no hubiese ningun ser sensitivo; no pareceria á nadie lo que ahora, en el órden de la sensibilidad; pues faltando los seres sensitivos, faltarian sus representaciones: entonces ¿qué seria el mundo? hé aquí un gran problema de metafísica.

[153.] Un espíritu puro, que siempre se le ha de suponer existente, pues aun cuando se anonadasen todos los finitos, siempre quedaria el infinito que es Dios, conoceria el mundo extenso _tal como es en sí_, y no tendria las representaciones sensibles que nosotros tenemos, ni externas ni internas. Esto es cierto; á no ser que queramos atribuir imaginacion y sensibilidad á los espíritus puros, y hasta al mismo Dios.

En este supuesto, pregunto, ¿qué conoceria del mundo externo ese espíritu puro? ó hablando con mas propiedad, ¿qué conoce, ya que ese espíritu existe y con inteligencia infinita?

[154.] Lo que este espíritu conoce del mundo externo, aquello es el mundo; porque este espíritu es infalible. Ahora bien: este espíritu no conoce bajo ninguna forma sensible; luego el mundo es inteligible sin ninguna de las formas de la sensibilidad, luego puede ser objeto de una inteligencia pura.

En lo dicho no hay dificultad por lo que toca á las sensaciones: bástanos decir que el espíritu puro conoce perfectamente el principio de causalidad que reside en los objetos, productor de las impresiones que experimentamos. Esto se concibe bien sin que sea necesario atribuir al espíritu inteligente, ninguna sensacion de la cosa entendida.

No es tan fácil explicar lo que sucede con la extension. Porque si decimos que solo conoce el principio de causalidad de la representacion subjetiva de lo extenso, resulta que en los objetos no hay la verdadera extension; pues que viendo él todo lo que hay, si no la ve, no la hay. Estamos pues en el idealismo de Berkeley: un mundo externo sin

extension, no es el mundo tal como lo reputa el sentido comun: es el mundo de los idealistas. Por el contrario, si afirmamos que conoce la extension, entonces parece que le atribuimos la representacion sensible; pues que la extension representada parece envolver la representacion sensible. ¿Qué es una extension sin líneas, superficies y figuras? Y estos objetos tales como los entendemos nosotros, son sensibles: si dichas palabras se toman en otra acepcion, entonces la extension del mundo será tambien de otra especie, no será nada de lo que nos figuramos; será una cosa de que no tenemos idea; y hénos aquí otra vez cayendo en el idealismo.

[155.] Para soltar esta dificultad, en efecto muy apremiadora, no hay otro medio que recordar la distincion que tanto he recomendado, entre la extension-sensacion, y la extension-idea. La primera, no puede ser subjetiva, sino para un ser sensible: la segunda puede serlo, y lo es, para un ser puramente intelectual. La extension-sensacion es una cosa subjetiva, es una apariencia: su objeto existe en la realidad; pero sin incluir en su esencia, nada mas que lo necesario para producir la sensacion. La extension-idea, será tambien subjetiva; pero tendrá un objeto real, que le corresponderá para satisfacer todas las condiciones que se hallan en la idea.

[156.] Segun esta teoría ¿resultan dos geometrías? Es menester distinguir. La geometría científica, la ideal pura, será la misma; salva la diferencia de los entendimientos que la posean. Pero á pesar de estas diferencias, lo que será verdad para la una, lo será para la otra. La geometría empírica ó sea la parte representativa de la geometría, será diferente: nosotros tenemos idea de la nuestra, nó de las demás.

[157.] Para comprender mejor esta distincion, conviene notar que en nosotros mismos, podemos observar dos partes en la geometría; la una es la puramente científica, la otra de representacion sensible: en aquella, está el enlace de las ideas; en esta, las imágenes, los casos particulares, en que sensibilizamos las ideas: en aquella el fondo, en esta la forma. Pero no obstante la diferencia de estas dos cosas, no nos es posible separarlas del todo: la idea geométrica no puede estar sin la representacion sensible: nos es preciso entender _per conversionem ad phantasmata_ como decian los escolásticos. Así pues, los dos órdenes geométricos, el sensible y el intelectual, aunque diferentes, van siempre juntos en nosotros: ya porque la idea geométrica pura ha nacido de la sensible, ó la ha necesitado para dispertarse; ya tambien, porque quizás esta es una condicion primitiva, necesaria, impuesta á nuestro espíritu por lo mismo que está unido á un cuerpo.

[158.] Así se explica cómo la geometría pura es separable de la sensible; y cómo no hay inconveniente en admitirla en los seres intelectuales puros, sin mezcla de ninguna de las formas bajo las cuales el ser sensible se representa la idea geométrica.

[159.] En tal caso ¿qué será la extension en sí, despojada de toda forma

sensible? Aquí conviene todavía aclarar algunas ideas. Cuando se trata de extension despojada de formas sensibles, no se entiende privarla de su capacidad para ser _sentida_; solo se quiere prescindir de esta capacidad en sus relaciones con el ser sensible. Así la extension queda reducida, nó á un espacio imaginario; nó á un ser infinito y eterno; sino á un órden de seres; al conjunto de sus relaciones constantes, sometidas á leyes necesarias. Esto en sí, ¿qué es? no lo sé: pero sé que existe esta relacion constante, y esas leyes necesarias: esto lo sé en cuanto á la realidad, por la experiencia, que así me lo atestigua; en cuanto á la posibilidad, lo conozco por el testimonio de mis ideas, que con su enlace arrancan mi asenso por medio de su evidencia intrínseca.

[160.] Esta evidencia, se refiere á un aspecto del objeto, es verdad; en el objeto hay muchas cosas que yo no conozco, es verdad tambien; pero esto solo prueba que nuestra ciencia es incompleta, nó que sea ilusoria ni falsa.

[161.] La inteligibilidad pura del mundo sensible, se nos hace difícil de concebir, ya porque nuestras ideas andan siempre acompañadas de representaciones de la imaginacion; ya tambien, porque nos proponemos explicarlo todo por medio de simples adiciones ó sustracciones de partes: como si todos los problemas del universo se pudiesen reducir á expresiones de líneas, superficies y volúmenes. La geometría representa un gran papel en todo lo concerniente á la apreciacion de los fenómenos de la naturaleza; pero en queriendo penetrar en la esencia de las cosas, es preciso dejar la geometría y armarse con la metafísica.

No hay filosofía mas seductora, que la que reduce el mundo á movimientos y figuras; pero tampoco la hay mas superficial; apenas se ha reflexionado un poco sobre la realidad de las cosas, cuando ya se descubre la insuficiencia de semejante sistema. Entonces se descubre, que si la imaginacion está satisfecha, no lo está el entendimiento: y ¡cosa notable! como que el entendimiento toma una noble venganza de las ilusiones que le hacia su infiel compañera, cuando al obligarla á fijarse sobre los objetos, la envuelve en un piélago de tinieblas y contradicciones. Los que se han burlado de las formas, de los actos, de las fuerzas, y de otras palabras semejantes, empleadas con mas ó menos exactitud en diferentes escuelas, debieran haber considerado que aun en el mundo físico, hay algo mas de lo que está sujeto á nuestros sentidos; y que los mismos fenómenos que se nos ofrecen en el campo sensible, no se explican por meras representaciones sensibles. La física no es completa, sino pide sus luces á la metafísica.

La mejor prueba de lo que acabo de decir, la encontraremos en el capítulo siguiente, donde veremos á la imaginacion enredada en sus propias representaciones.

CAPÍTULO XXII.

LA DIVISIBILIDAD INFINITA.

[162.] La divisibilidad de la materia es el secreto que atormenta la filosofía. La materia es divisible, por lo mismo que es extensa, y no hay extension sin partes. Estas ó serán extensas ó nó; si lo son, serán otra vez divisibles, si no lo son, serán simples; y resultará que en la division de la materia hemos de llegar á puntos inextensos.

Si se quiere evitar esta última consecuencia, es preciso apelar á la divisibilidad hasta lo infinito: bien que este recurso, mas bien parece un medio de eludir la dificultad, que no una verdadera solucion. Ya indiqué en otra parte (Cap. V) que con la divisibilidad hasta lo infinito, se suponia al parecer, lo mismo que se negaba. La division no hace las partes sino que las supone: una cosa simple no puede dividirse; luego en el compuesto divisible hasta lo infinito, preexisten las partes en que puede hacerse la division.

Imaginémonos que Dios con su infinito poder hace toda la division posible; ¿se agotará la divisibilidad? Si se dice que nó, parece que se ponen límites á la omnipotencia; si se dice que sí, habremos llegado á los puntos simples; pues de lo contrario no habria sido agotada la divisibilidad.

Aun suponiendo que Dios no ejecuta esta division, es cierto que con su inteligencia infinita ve todas las partos en que el compuesto es divisible: estas partes han de ser simples; pues de lo contrario la inteligencia infinita no veria el límite de la divisibilidad. Si se responde, que este límite no existe, y por consiguiente no puede ser visto; replicaré que entonces se ha de admitir un número infinito de partes en cada porcion de materia: en tal caso, no hay límite en la divisibilidad, porque el número de partes es inagotable; pero este número infinito tal como sea, será visto por la inteligencia infinita: y tambien serán conocidas todas estas partes tales como sean. Queda pues la misma dificultad; ó son simples ó compuestas; si son simples, la opinion que combatimos ha venido á parar á los puntos inextensos; si compuestas, echaremos mano del mismo argumento: serán otra vez divisibles. Resultará pues un nuevo número infinito en cada una de las partes del primer número infinito; pero como esta serie de infinidades será conocida siempre por la inteligencia infinita, es necesario llegar á los puntos simples, ó decir que la inteligencia infinita no conoce todo lo que hay en la materia.

Con replicar que las partes no son actuales, sino posibles, no se deshace la dificultad. En primer lugar: partes posibles, ya son partes existentes; pues que si no hay partes reales, hay simplicidad real, y por consiguiente indivisibilidad. Además, si son posibles, pueden hacerse existentes, si interviene un poder infinito; en tal caso, ¿qué

son esas partes? son extensas ó inextensas; volvemos á la misma dificultad.

[163.] Dicen algunos que la cantidad matemática ó el cuerpo matemáticamente considerado, es divisible hasta lo infinito; mas nó los cuerpos naturales, á causa de que en estos, la forma natural exige una cantidad determinada. Esta era una explicacion que se daba en las escuelas, pero desde luego se echa de ver que se afirman sin bastante fundamento, esas formas naturales que exigen una cierta cantidad, mas allá de la cual no se puede hacer la division. Esto no puede constar ni _à priori_ ni _à posteriori_: nó _à priori_, porque no conocemos la esencia de los cuerpos para decir que hay un punto en el cual termina la divisibilidad, por no consentirla la forma natural; nó _à posteriori_, porque los medios de observacion de que podemos disponer, son demasiado groseros para que podamos alcanzar el último límite de la division, y encontramos con una parte que no la consienta. Además, que en llegando á esta cantidad de la cual no puede pasar la division, nos hallamos con una cantidad verdadera, pues tal se la supone; si es cantidad, es extensa, luego tiene partes; luego es divisible; luego no parece que haya ninguna forma natural que pueda poner límite á la division.

[164.] La distincion entre el cuerpo matemático y el natural no parece admisible en lo tocante á la divisibilidad: esta resulta de la naturaleza de la extension misma, la cual se halla realmente en los cuerpos naturales, como idealmente en el cuerpo matemático. Decir que en el cuerpo natural, las partes no se hallan en acto sino en potencia, puede significar dos cosas; que no están actualmente separadas, ó que no son distintas: el no estar separadas no da ni quita nada para la division, pues que esta puede concebirse sin separar las partes; si se quiere significar que estas no son distintas entre sí, en tal caso la division es imposible, porque la division no se puede ni siquiera concebir, cuando no hay cosas distintas.

[165.] Parece que se ha excogitado la mencionada distincion por no verse en la precision de admitir la divisibilidad infinita en los cuerpos naturales. Reflexionando sobre este punto se echa de ver que habiendo la dificultad con respecto á los cuerpos matemáticos, el misterio filosófico subsiste por entero. Este misterio se cifra en que no se puede señalar un límite á la division, mientras hay algo extenso; y en que, si para señalar este límite se llega á puntos simples, entonces no hay medio para reconstituir la extension. Por manera que la dificultad surge de la misma naturaleza de las cosas extensas, ya sean concebidas, ya realizadas; y el órden real no puede menos de resentirse de todos los inconvenientes del ideal. Si con puntos inextensos no se puede constituir la extension pensada, tampoco se podrá constituir la extension verdadera; y si la extension pensada no es susceptible de límites en su division hasta llegar á puntos simples, lo propio sucederá con la verdadera: naciendo estos inconvenientes de la misma esencia de la extension, son inseparables de ella.

CAPÍTULO XXIII.

LOS PUNTOS INEXTENSOS.

[166.] Contra la existencia de los puntos inextensos militan dos razones poderosas: primera, el que se los ha de suponer en número infinito, pues no parece posible de otro modo, el llegar á lo simple, partiendo de lo extenso; segunda, que aun suponiéndolos en número infinito, son incapaces de dar por resultado la extension. Estas dos razones son tan poderosas que hacen excusables todas las cavilaciones en sentido contrario; pues por mas extrañas que parezcan, dejan de serlo cuando se las compara con la extrañeza de que con lo simple se haya de formar lo extenso, y que en una porcion cualquiera de materia haya de haber un número infinito de partes.

[167.] No parece que se pueda llegar á puntos inextensos sino pasando por una division infinita: lo inextenso es cero en el órden de la extension; y en una progresion geométrica decreciente no se llega á cero, sino continuándola hasta lo infinito. Lo que nos dice el cálculo matemático, nos lo hace sensible la imaginacion. Donde quiera que hay dos partes unidas, hay una cara por la cual se tocan, y otra en lo exterior que no está en contacto. Separando la interior de la exterior, nos encontramos con dos nuevas caras: una en contacto y otra nó. Continuando la division, nos sucederá siempre lo mismo: luego para llegar á lo inextenso, hemos de pasar por una serie infinita: lo que en otros términos equivale á decir que no llegarémos jamás. Por manera que para continuar la division hasta lo infinito nos vemos precisados á suponer partes infinitas, y por tanto, la existencia de un número infinito actual. Desde el momento que suponemos existente este número infinito, parece que se nos convierte en finito, pues que vemos ya un término á la division; y sobre todo vemos números mayores que él. Supongamos que este número infinito de partes se encuentra en una pulgada cúbica: yo digo que hay números mayores que este supuesto infinito: por ejemplo, el de un pié cúbico que contendrá 1728 veces el llamado infinito contenido en la pulgada cúbica.

Así resulta que la opinion de los puntos inextensos, queriendo evitar la division infinita, viene á caer en ella; como sus adversarios proponiéndose huir de los puntos inextensos, parece que al fin llegan á reconocer su existencia. La imaginacion se pierde, y el entendimiento se confunde.

[168.] La otra dificultad no es menos inextricable: supongamos que hemos llegado á los puntos inextensos, ¿cómo reconstituimos la extension? Lo inextenso no tiene dimensiones; luego por mas que se sumen puntos

inextensos no formaremos ninguna extension. Imaginémenos que se reunen dos puntos: como ni uno ni otro ocupan ningun lugar, tampoco lo llenarán ambos juntos. No puede decirse que se compenetren, pues no hay penetracion cuando no hay extension; lo que se debe decir es que siendo todos cero en el órden de la extension, su suma, por grande que sea el número de los sumandos, no llegará á formar nada extenso.

[169.] Aquí ocurre una dificultad: es cierto que una suma de ceros solo da por resultado cero; pero es cosa admitida entre los matemáticos, que ciertas expresiones iguales á cero, pueden dar por producto una cantidad finita, si se las multiplica por otra infinita.

0+0+0+0+Nx0=0; pero si tenemos: (0/M)=0; y multiplicamos la expresion por (M/0)=infinito resultará (0/M)x(M/0)=(0xM)/(Mx0)=(0/0) que puede ser igual á una cantidad finita cualquiera, que expresaremos por A. Así se demuestra aun con los solos principios del álgebra elementar; y pasando á la sublime, tenemos (dz/dx)=(0/0)=B; expresando B el coeficiente diferencial, que puede ser un valor finito. ¿Estas doctrinas matemáticas pueden servir para explicar la generacion de lo extenso, partiendo de puntos inextensos? creo que nó.

Desde luego salta á los ojos, que no siendo la multiplicacion mas que una adicion abreviada, si una adicion infinita de ceros, no puede dar mas que cero; tampoco podrá resultar otra cosa de la multiplicacion, aunque sea infinito el otro factor. ¿Por qué pues los resultados matemáticos nos dicen lo contrario? No es verdad que haya semejante contradiccion; solo es aparente. En la multiplicacion de lo infinitésimo por lo infinito, se puede obtener por producto una cantidad finita, porque lo infinitésimo no se considera como un verdadero cero, sino como una cantidad menor que todas las imaginables, pero que todavía es algo. Desde el momento que se faltase á esta condicion, todas las operaciones serian absurdas, pues versarian sobre un puro nada. ¿Diremos por esto que las expresiones (dz/dx)=(0/0) sean tan solo aproximativas? nó; porque expresan la relacion del límite del decremento, de la cual se verifica que es igual á B, solo cuando las diferenciales son iguales á cero; pero como el geómetra no considera mas que el límite en sí mismo, salta por todos los intervalos del decremento, y se coloca desde luego en el punto donde está la verdadera exactitud. ¿Por qué pues se opera sobre estas cantidades? porque las operaciones son una especie de lenguaje algebráico, que marcan el camino que se ha seguido en los cálculos, y recuerdan el enlace del límite con la cantidad á que se refiere.

[170.] De la unidad, que no es número, resulta el número. ¿Por qué de los puntos sin extension no puede resultar la CAPÍTULO? La disparidad es grande. En lo inextenso, como tal, no entra mas que la idea negativa de la extension; pero en la unidad, si bien está negado el número, la negacion no constituye su naturaleza, nadie ha definido jamás á la unidad «la negacion del número» y todos definimos lo inextenso «lo que no tiene extension.» La unidad es un ser cualquiera tomado en general,

no considerando en él, division; el número es un conjunto de unidades; luego en la idea de número entra la de unidad, de un ser _indiviso_; no siendo mas el número que la repeticion de esta unidad. Todo número se resuelve en la unidad; por lo mismo que es número, la contiene de una manera determinada: lo extenso no puede resolverse en lo inextenso, sino procediendo hasta lo infinito, ó haciéndose la descomposicion de alguna manera que nosotros no alcanzamos.

CAPÍTULO XXIV.

UNA CONJETURA SOBRE LA NOCION TRASCENDENTAL DE LA EXTENSION.

[171.] Los argumentos que militan tanto en pro como en contra de los puntos inextensos, y de la infinita divisibilidad de la materia, parecen todos concluyentes: de suerte que el entendimiento como que recela haberse encontrado con demostraciones contradictorias. Cree descubrir absurdos en la divisibilidad infinita; absurdos, si le señala límites, absurdos, si niega los puntos inextensos, absurdos, si los admite. Cuando ataca la opinion contraria se siente invencible; pero su fuerza se convierte en profunda debilidad, tan pronto como quiere establecer y defender la propia. Y sin embargo la razon no puede contradecirse: dos demostraciones contradictorias serian la contradiccion de la razon misma y equivaldrian á su ruina completa; la contradiccion pues no existe ni puede existir, sino en la apariencia. ¿Pero dónde está el nudo? ¿cómo se desata? ¿quién puede lisonjearse de conseguirlo? La excesiva confianza en este punto seria un seguro indicio de que no se comprende el estado de la cuestion: y la vanidad quedaria castigada, resultando convencida de ignorante. Con estas salvedades, permítaseme emitir algunas observaciones sobre esta cuestion misteriosa.

[172.] Me inclino á creer que en las investigaciones sobre los primeros elementos de la materia, se padece una equivocacion que imposibilita para llegar al resultado. Se busca si la extension puede resultar de puntos inextensos; y el método que se emplea consiste en imaginarlos aproximados, y ver si con ellos puede llenarse alguna parte del espacio. Esto en mi juicio, equivale á querer que la negacion corresponda á la afirmacion. El punto inextenso nada nos representa determinado, sino la negacion de la extension; cuando le exigimos pues que junto con otros ocupe el espacio, le exigimos que siendo inextenso sea extenso. Parece que hay aquí un juego de la imaginacion que nos hace presuponer la extension, en el mismo acto en que pretendemos asistir á su generacion primitiva. El espacio, tal como le concebimos, es una verdadera extension; y segun llevo manifestado, es la idea de la extension en toda su generalidad: fingir pues que lo inextenso ha de llenar el espacio, es exigir á la no extension que se convierta en extension. Es

verdad que esto es lo que precisamente se pide, y que por lo mismo aquí está todo el punto de la dificultad; pero la equivocacion parece consistir en que esta dificultad se la quiere resolver por el simple método de yuxtaposicion, y que por consiguiente se exige de los puntos inextensos una cosa evidentemente contradictoria.

[173.] Para saber cómo se engendra la extension, seria necesario poderse despojar de todas las representaciones sensibles, de todas las ideas, que mas ó menos estén afectadas por el fenómeno; y poder trasladarse á la contemplacion de la misma realidad con ojo tan simple, con mirada tan penetrante, como un espíritu puro; seria necesario que todas las ideas geométricas pudiesen despojarse de las formas fenomenales, ó sea de todas las representaciones de la imaginacion; y ofrecerse al entendimiento depuradas de todo lo que las mezcla con el órden sensible; seria necesario saber hasta qué punto la extension, la continuidad real, está acorde con la fenomenal; esto es, eliminar del objeto percibido todo lo que tiene relacion con el sujeto que le percibe.

[174.] Ya vimos que en la extension se encontraban dos cosas: multiplicidad y continuidad; tocante á la primera, no se ofrece ninguna dificultad en que resulte de los puntos inextensos: con tal que haya varias unidades, resulta el número, sean aquellas simples ó compuestas. El secreto está en la continuidad, en eso que la intuicion sensible nos presenta tan claro como la base de las representaciones de la imaginacion; y que sin embargo enreda al entendimiento con lazos inextricables. Quizás podria decirse que la continuidad, prescindiendo de la representacion sensible y considerada únicamente en el órden trascendental, esto es en su realidad, tal como puede ofrecerse á un espíritu puro, no es mas que la relacion constante de muchos seres, los cuales son de tal naturaleza que pueden producir en el ser sensitivo el fenómeno que llamamos representacion, y ser percibidos en esa intuicion que es como su recipente y que se llama representacion del espacio.

Con esta hipótesis la extension en el mundo externo es real, no solo como un principio de causalidad de nuestras impresiones, sino como un objeto sometido á las relaciones necesarias que nosotros concebimos.

[175.] Pero entonces, se preguntará, ¿el mundo externo es tal como nosotros lo imaginamos? á esto conviene responder observando que con arreglo á lo que se ha dicho al tratar de las sensaciones, es menester despojarle de lo que estas tienen de subjetivo, y que por una inocente ilusion, convertimos en objetivo; y que en cuanto á la extension, existe efectivamente fuera de nosotros, independiente de nuestras sensaciones, pero que considerada en sí misma, no tiene nada de lo que estas le atribuyen, sino lo que percibe el entendimiento puro, sin la mezcla de ninguna representacion sensible.

[176.] No parece que hay ningun inconveniente en admitir esta teoría, que á un tiempo afirma la realidad del mundo corpóreo y disipa las dificultades del mas acendrado idealismo. Para presentar en pocas

palabras mi opinion diré: que la extension en sí misma, el universo todo en sí mismo, es tal como Dios lo conoce; y en el conocimiento de Dios no se mezcla ninguna de estas representaciones sensibles de que anda siempre acompañada nuestra flaca percepcion. En tal caso, lo que resta de positivo en la extension es la multiplicidad con cierto órden constante. La continuidad en sí no es mas que este órden; y en cuanto representada sensiblemente en nosotros, es un fenómeno puramente subjetivo que no afecta á la realidad.

[177.] Hasta se puede señalar una razon por que se nos haya dado la intuicion sensible. Nuestra alma está unida á un cuerpo organizado, es decir á un conjunto de seres ligados con relacion constante entre sí, y con los demás cuerpos del universo. Para que la armonía no se quebrantase y el alma que presidia la organizacion pudiese ejercer sus funciones de la manera conveniente, era necesario que tuviese una representacion continua de ese conjunto de relaciones del cuerpo propio y de los extraños. Esta representacion debia ser simultánea, é independiente de las combinaciones intelectuales; pues que sin esto no era posible el ejercicio de las facultades animales, con la prontitud y perseverancia que exige la satisfaccion de las necesidades de la vida. Por esta razon se habrá dado á todos los seres sensibles, aun á los destituidos de razon, esa intuicion de la extension ó del espacio, que viene á ser en el viviente como un campo sin límites, donde se retratan las diferentes partes del universo.

CAPÍTULO XXV.

ARMONÍA DEL ÓRDEN REAL, FENOMENAL, É IDEAL.

[178.] En el mundo externo podemos considerar dos naturalezas: una real, otra fenomenal; la primera es propia, absoluta: la segunda, es relativa al ser que percibe el fenómeno: por la primera, el mundo _es_; por la segunda, _aparece_.

Un ser intelectual puro conoce lo que el mundo _es_; un ser sensible experimenta lo que _aparece_. En nosotros mismos podemos notar esta dualidad: en cuanto sensibles, experimentamos el fenómeno: en cuanto inteligentes, ya que no conozcamos la realidad, nos esforzamos en columbrarla por medio de raciocinios y conjeturas.

[179.] El mundo externo en su naturaleza real, prescindiendo absolutamente de la fenomenal, no es una ilusion. Su existencia nos es conocida no solo por los fenómenos, sino tambien por los principios del entendimiento puro, superiores á todo lo individual y contingente. Dichos principios, apoyados un los datos de la experiencia, esto es, en las sensaciones cuya existencia nos atestigua el sentido íntimo, nos

aseguran de que la objetividad de las sensaciones, ó sea la realidad de un mundo externo, es una verdad.

[180.] Esta distincion entre lo esencial y lo accidental, y entre lo absoluto y lo relativo, era conocida en las escuelas. La extension no era considerada como la esencia de los cuerpos, sino como un accidente; las relaciones de los cuerpos con nuestros sentidos, no se fundaban inmediatamente en la esencia, sino en los accidentes. La esencia de los cuerpos, la constituian la materia y la forma substancial unidas: la materia recibiendo la forma, y la forma actuando la materia. Ni la materia ni la forma substancial eran inmediatamente perceptibles para el sentido, pues que esta percepcion necesitaba la determinacion de la figura y otros accidentes, distintos de la esencia del cuerpo.

Así es que distinguian los escolásticos objetos sensibles de tres clases: propio, comun y por accidente: _proprium, commune, et per accidens._ El propio es el que se ofrece inmediatamente al sentido, y no es percibido sino por uno solo: el color, el sonido, el olor, y el sabor. El comun, es el que es percibido por varios sentidos, como la figura, la cual es objeto de la vista y del tacto. El accidental, ó _per accidens_, es el que no es percibido directamente por ningun sentido, que está oculto bajo las calidades sensibles, y se nos descubre por medio de estas: como las substancias. Lo sensible _per accidens_, está enlazado con las calidades sensibles; pero estas no lo ofrecen al entendimiento como una imágen el original, sino como un signo la cosa significada. De aquí es que á lo sensible _per accidens_, no se le suponian las emisiones de especies para reducir al acto á la facultad sensitiva: era mas bien inteligible que sensible.

[181.] En el universo corpóreo, considerado _en su esencia_, no hay necesidad de suponer nada que sea semejante á la representacion sensible, pero sí es necesario suponer una correspondencia entre el objeto y la idea; de otro modo seria menester admitir, que las verdades geométricas pueden ser desmentidas por la experiencia.

[182.] Aunque la extension no sea mas que un órden de seres de que nosotros no podemos formar perfecto concepto, por no sernos dable depurar las ideas de toda forma sensible, este órden ha de corresponder á nuestras ideas, y aun á nuestras representaciones sensibles, en cuanto es necesario para comprobar la verdad de las ideas. Es evidente que el órden fenomenal, aunque distinto del real, está sin embargo ligado con él y depende del mismo, por leyes constantes: si suponemos que no hay un paralelismo entre la realidad y el fenómeno, y que en aquella no hay todas las condiciones necesarias para satisfacer las exigencias de este, no habrá ninguna razon porque los fenómenos estén sometidos á leyes constantes, y no suframos en nuestra experiencia perturbaciones continuas. No suponiendo una correspondencia fija y constante entre la realidad y la apariencia, el mundo para nosotros se convierte en un caos; y se nos hace imposible toda experiencia constantemente ordenada.

[183.] Desenvolvamos la observacion que precede. Una de las proposiciones elementales de la geometría dice: los ángulos opuestos al vértice son iguales. Para demostrar su verdad, necesito la intuicion interna de dos líneas que se cortan prolongándose por ambos lados; pero la proposicion geométrica no se ciñe á ninguna de aquellas intuiciones particulares, sino que se extiende á todas las imaginables, sin ningun límite en su número, sin ninguna determinacion en cuanto á la medida de los ángulos, ni á la longitud de las líneas, ni á su posicion en el espacio. Hé aquí la idea pura, abarcando infinitos casos; cuando la intuicion sensible no representa mas que uno solo, si se trata de un mismo tiempo, y varios aisladamente, si se trata de representaciones sucesivas. El entendimiento no se limita á afirmar esta relacion entre las ideas, sino que aplica lo mismo á la realidad, y dice: donde quiera que se realicen las condiciones de este órden ideal, se verificará en el real lo mismo que estoy viendo en mis ideas; y si estas condiciones no se realizan con toda exactitud, en proporcion de esta se verificará mas ó menos la relacion expresada: cuanto mas delicadas sean las líneas reales que se corten, cuanto mas se aproximen á la perfeccion en cuanto á ser rectas, tanto mas aproximadamente se verificará la relacion de la igualdad de los ángulos. Este convencimiento se funda en el principio de contradiccion, el cual resultaria falso si la proposicion no se verificase; y se halla confirmado por la experiencia, en cuanto esta puede alcanzar de algun modo las condiciones puestas en el órden ideal.

[184.] Ahora bien: en la realidad ¿qué es lo que corresponde á dicha proposicion? una línea existente ó real, será un órden de seres; dos líneas que se corten serán dos órdenes de seres, con una relacion determinada; el ángulo será el resultado de esta relacion, ó mejor la relacion misma; y la igualdad del ángulo opuesto será la correspondencia de estas relaciones en razon de igualdad, por la continuacion del mismo órden en otro sentido. Este conjunto de relaciones entre los órdenes de los seres, y la correspondencia de estos órdenes entre sí, será lo que corresponde en la realidad á la idea geométrica pura, ó bien á la idea separada de toda representacion sensible. Con tal que las relaciones de la idea tengan sus objetos correspondientes en las relaciones de la realidad, la geometría existe no solo en el órden ideal sino tambien en el real. Como el fenómeno, ó sea la representacion sensible, está sometido á las mismas condiciones que la idea, habiendo tambien en el órden de los fenómenos ciertas relaciones en la misma razon que en la idea y en el hecho, tendremos acordes la idea, el fenómeno y la realidad, y explicado por qué el órden intelectual se confirma con la experiencia, y esta á su vez recibe con toda seguridad la direccion de aquel.

[185.] Esta armonía ha de tener una causa; es menester buscar un principio donde se pueda encontrar la razon suficiente de ese acuerdo admirable entre cosas tan distintas: y aquí surgen nuevos problemas que por una parte abruman el entendimiento y por otra lo ensanchan y le alientan, con el grandioso espectáculo que ofrecen á su vista, y el campo inmenso que le brindan á recorrer.

CAPÍTULO XXVI.

CARÁCTER DE LAS RELACIONES DEL ÓRDEN REAL CON EL FENOMENAL.

[186.] El acuerdo de la idea, del fenómeno y de la realidad, ¿es necesario, esto es, fundado en la esencia de las cosas, ó ha sido establecido libremente por la voluntad del Criador?

Si el mundo no tuviese mas realidad que la expresada por la representacion sensible, si las apariencias contuviesen una copia exacta de la esencia íntima de las cosas, seria menester decir que este acuerdo es inalterable, que las cosas no son mas que lo que parecen; y que en el supuesto que existan, han de ser tales como parecen, y esto por absoluta necesidad; pues que ninguna cosa puede estar en contradiccion con su nocion constitutiva. Lo que ahora es extenso, seria por necesidad extenso; y no podria menos de serlo del _mismo modo_ que nos lo parece, y bajo las _mismas condiciones_: la relacion de los cuerpos entre sí estaria necesariamente sujeta á las mismas leyes fenomenales: todo lo que fuera apartarse de este órden seria una contradiccion, que no cae ni bajo el poder de la omnipotencia.

[187.] Los cuerpos se nos presentan en la intuicion sensible con magnitudes determinadas, y estas en cierta relacion fija, que nosotros calculamos, comparándola con una extension inmóvil, cual nos figuramos el espacio. Por la magnitud ocupan los cuerpos cierto lugar, tambien determinado, aunque mudable con el movimiento. Por la relacion de las magnitudes, ocupan mayor ó menor lugar, y se excluyen recíprocamente de uno mismo: esta exclusion la llamamos impenetrabilidad. La cuestion que aquí se ofrece es la siguiente: la determinacion de las magnitudes, y la relacion de ellas con respecto á la ocupacion de lugares, ¿son cosas absolutamente necesarias de manera que su alteracion envuelva contradiccion? nó.

[188.] La relacion al lugar, considerando á este como una porcion del espacio puro, no significa nada; pues ya hemos visto que este espacio no es mas que una simple abstraccion de nuestro entendimiento, y que en sí mismo no tiene ninguna realidad: es nada. Luego la relacion á él, será tambien nada, á causa de que la relacion es nula, cuando falta el término á que se ordena. Luego todas las relaciones de los cuerpos á los lugares, no pueden ser otra cosa que las relaciones de los cuerpos entre sí.

[189.] Este es el principal punto de vista en las presentes cuestiones; el entendimiento se confunde, cuando comienza por suponer al espacio una naturaleza absoluta, con relaciones necesarias con todos los cuerpos.

Recuérdese la doctrina de los capítulos (XII, XIII, XIV y XV) donde se explica cómo se engendra en nosotros la idea del espacio, qué objeto le corresponde en la realidad y de qué manera; y se echará de ver que esas relaciones absolutas y esenciales, que creemos descubrir entre los cuerpos y una capacidad _vacía y real_, son ilusiones de nuestra imaginacion, efecto de que no depuramos bastante el órden ideal, de que no le separamos de las impresiones sensibles. En estas cuestiones, no se puede entender nada, ni aun el sentido de ellas, si no se hace un esfuerzo por lograr esta separacion, en cuanto es posible á nuestra naturaleza. Si esto se consigue, las cuestiones que voy á examinar en los capítulos siguientes, parecerán muy filosóficas; y su resolucion, si nó verdadera, al menos verosímil; pero si se confunden cosas tan distintas como son el órden intelectual puro, y el sensible, dichas cuestiones parecerán absurdas. Es inadmisible el idealismo que destruye el mundo real; pero no lo es menos el empirismo que aniquila el órden ideal; si no pudiéramos elevarnos sobre las representaciones sensibles, debiéramos renunciar á la filosofía, dejando el pensar, y limitándonos á sentir.

CAPÍTULO XXVII.

SI TODO HA DE ESTAR EN ALGUN LUGAR.

[190.] ¿Es necesario que todo lo que existe esté en algun lugar? hé aquí una cuestion extraña á primera vista, pero en el fondo muy filosófica. _Ser_, no es lo mismo que _estar_ en un lugar; el ser, ya se tome sustantivamente en cuanto significa existir, ya copulativamente en cuanto expresa la relacion de un predicado con un sujeto, no envuelve la idea de estar en un lugar. La relacion de un objeto con un lugar, no le es necesaria, pues que no la encontramos en su nocion: es una cosa añadida, ya se la demos nosotros atribuyéndosela con mas ó menos fundamento, ya la tenga en realidad, ó comunicada por otro, ó en cuanto se le considera en relacion con otro.

La imaginacion no se figura nada que no esté _situado_; pero el entendimiento puede concebir las cosas sin situacion en ningun lugar. Cuando reflexionamos sobre la esencia de los objetos, ¿los consideramos por ventura con alguna situacion? nó. El acto intelectual va acompañado de las representaciones sensibles, que á veces le auxilian, y otras le embarazan y confunden; pero en todo caso el acto del entendimiento es siempre distinto de ellas.

[191.] ¿Qué razon hay para decir que todo ha de estar en algun lugar? ninguna. La imaginacion no lo alcanza; pero el entendimiento no descubre ningun absurdo; antes por el contrario, lo ve muy ajustado á los principios de la filosofía. Si el lugar considerado en sí, no es mas que

una porcion del espacio terminada por alguna superficie, y el espacio abstraido de los cuerpos no es nada; la relacion á los lugares, ó sea á puntos designados ó designables en el espacio, no será nada; es preciso pues apelar á los cuerpos para encontrar un término de la relacion; luego si suponemos un ser que no tenga ninguna relacion con los cuerpos, no es necesario que esté en ningun lugar.

[192.] La relacion de un ser con los cuerpos puede ser de tres maneras: la de conmensurabilidad, como lo es la de las líneas, superficies y volúmenes entre sí; la de generacion, como concebimos que la línea se engendra por el punto; y la de accion, en general, como concebimos la de los espíritus puros sobre la materia. La primera relacion no existe ni puede existir, cuando el objeto que ha de tenerla carece de dimensiones: pues entonces no es mensurable; la segunda, solo cabe en los puntos inextensos ó infinitésimos, con que se engendra la extension; de lo que se infiere que dichas dos relaciones no pueden tener cabida sino entre los cuerpos ó sus elementos generadores. Luego todo lo que no sea cuerpo ó elemento corpóreo, no puede estar _situado_ bajo ninguno de estos conceptos. En cuanto á la tercera relacion, esto es, la de accion de una causa sobre un cuerpo, puede hallarse en todos los agentes capaces de obrar sobre la materia; pero es evidente que la situacion que de ésto resulte, será muy diferente de la que concebimos en los cuerpos ó en sus elementos: es cosa de un órden totalmente distinto, que mas bien se refiere á la idea pura de causalidad, que nó á la intuicion del espacio.

[193.] Es claro que podemos concebir un ser que no sea cuerpo, ni elemento de los cuerpos, ni ejerza sobre los mismos ninguna accion: en cuyo caso, este ser no tendrá ninguna de las tres relaciones expresadas; luego no estará en ningun lugar: y el decir que está aquí ó que está allá, que está cercano ó que está distante, será emplear palabras sin sentido.

[194.] A la luz de esta doctrina se resuelven con facilidad las cuestiones siguientes.

¿Dónde estaria un espíritu puro que no tuviese ninguna relacion de causalidad ó influencia de ninguna clase, sobre el mundo corpóreo? en ninguna parte. La respuesta no parecerá extraña, sino á quien no haya comprendido que la pregunta es absurda. En el caso supuesto, no hay _donde_; porque el donde envuelve una relacion, y aquí no hay ninguna.

¿Dónde estarian los espíritus puros, si no existiese el mundo corpóreo? en ninguna parte: á no ser que se quiera decir que estarian en sí mismos. Pero entonces la palabra _estar_ no significa la situacion de que hablamos aquí; sino mas bien ó la existencia del espíritu, ó su identidad consigo mismo.

¿Dónde estaba Dios antes de criar el mundo? _era; no estaba_ en ninguna parte: porque no habia partes.

[195.] Aquí haré notar una equivocacion de Kant. Ha creido este filósofo que el espacio era concebido por nosotros como una condicion de toda existencia en general; y en esto ha fundado una de sus razones para sostener que el espacio era una forma puramente subjetiva. Al explicar en la segunda edicion de su _Crítica de la razon pura_, cómo debe entenderse la subjetividad del espacio, parece afirmar que nosotros no concebimos ni aun las cosas del órden intelectual puro, sin referirlas al espacio. Hace la observacion de que en la teología natural, al tratarse de un objeto que no puede serlo de intuicion sensible ni para nosotros, ni para sí mismo, se tiene mucho cuidado de no atribuir á su intuicion ó manera de ver, el tiempo y el espacio, condiciones de las intuiciones humanas: «pero, añade, con qué derecho puede procederse así cuando antes se ha hecho del espacio y del tiempo las formas de las cosas en sí mismas, y formas tales que como condiciones de la existencia de las cosas _à priori_, subsisten aun despues de haberlo aniquilado todo con el pensamiento: porque como condiciones de toda existencia en general, deben serlo tambien de la existencia de Dios. Si el espacio y el tiempo no se los hace formas objetivas de _todas_ las cosas, _solo resta_ hacerlos formas subjetivas de nuestro modo de intuicion, tanto interna como externa. Tiene razon Kant en que el espacio y el tiempo no deben ser considerados como formas reales, incapaces de ser anonadadas, y por consiguiente necesarias y eternas; pero no alcanzo la razon de la disyuntiva por la cual pretende que si no hacemos al espacio y al tiempo formas objetivas de _todas_ las cosas, estamos precisados á convertirlas en subjetivas, de suerte que en el caso contrario el espacio y el tiempo serian una condicion de la existencia del mismo Dios.

[196.] El espacio lo consideramos como condicion actual de la existencia de las cosas situables; pero nó de todas las cosas. En los espíritus puros se concibe la existencia sin necesidad de relacion á ningun lugar, y por tanto independiente de posicion en el espacio.

En este punto, como en todos los relativos al órden intelectual puro, se encuentran en los teólogos doctrinas sumamente importantes, dignas de ser consultadas por los que quieren profundizar las cuestiones filosóficas; en ellos hubiera podido encontrar el autor de la _Crítica de la razon pura_, observaciones que le habrian aclarado dificultades cuya solucion le embarazaba: en la cuestion presente, habria podido ver cuán inexacto es el que el espacio sea una condicion de la existencia de todas las cosas, al encontrar la bellísima y profunda teoría con que muchos escolásticos explican la presencia de Dios en el mundo corpóreo, la de los ángeles en diferentes lugares, la de sus movimientos de un punto á otro sin pasar por el medio, y la manera con que el alma se halla toda en todo el cuerpo, y toda en cualquiera de las partes del mismo. En esas obras tan poco consultadas como dignas de serlo, habria podido notar el filósofo aleman, que la presencia en un lugar tratándose de los espíritus, era una cosa enteramente distinta de la presencia de los cuerpos; y que nada tenia que ver con la intuicion del espacio, ni en cuanto es base de la representacion sensible, ni aun en cuanto es una idea geométrica.

[197.] Busca Santo Tomás (1. P. cuest. 8. art. 1.) si Dios está en todas las cosas, y responde que sí: mas para probar su aserto, no echa mano de la necesidad de que todo esté situado, antes por el contrario, se olvida de la idea de espacio, y apela á la de causalidad. «Siendo Dios el mismo ser por su esencia, es necesario que el ser criado sea su propio efecto: como el inflamar es propio del fuego. Este efecto, Dios le causa en las cosas, no solo cuando empiezan á ser por primera vez, sino mientras se conservan en el ser: como la luz del aire, mientras se conserva iluminado, dimana del sol. Es necesario pues, que mientras la cosa tiene el ser, Dios le esté presente, segun el modo con que ella tiene el ser: el ser es lo mas íntimo que hay en cualquiera cosa, y lo que está mas profundamente inherente á ella: porque es lo formal de todo lo que hay en la cosa: así pues, Dios está en todas las cosas, é íntimamente.»

El estar situado en el espacio es estar contenido en el mismo: así concebimos todo lo que consideramos situado en él: Santo Tomás rechaza este sentido, cuando se trata de los seres espirituales, y dice, que si bien los corpóreos están en las cosas como contenidos; los espirituales por el contrario, contienen las cosas en que están.

En el artículo segundo pregunta si Dios está en todos los lugares, _ubique_; y dice que Dios está en todas las cosas dándoles el ser, y la fuerza y la operacion; y en todo lugar, dándole el ser y la capacidad, _virtutem locativam_. Se propone el argumento de que las cosas incorpóreas no están en ningun lugar: y responde con las siguientes palabras altamente filosóficas: «Las cosas incorpóreas no están en el lugar por el contacto de cantidad dimensiva, sino por el contacto de la actividad, _virtutis_.» Luego, explicando cómo lo indivisible puede estar en diferentes lugares dice: «lo indivisible es de dos clases; uno que es término de lo continuo, como el punto en lo permanente y el momento en lo sucesivo. Lo indivisible en lo permanente, no puede estar en muchas partes de un lugar, ó en muchos lugares, á causa de que tiene una situacion determinada: así como lo indivisible en la accion ó el movimiento, no puede estar en muchas partes del tiempo porque tiene un órden determinado en el movimiento ó en la accion. Pero hay otro indivisible que _está fuera de todo género de continuo_, y de este modo las substancias incorpóreas como Dios, el ángel y el alma, se llaman indivisibles. Lo que es indivisible de esta manera, no se aplica á lo continuo _como cosa que le pertenenezca_, sino en cuanto lo toca con su actividad: y así segun que esta pueda extenderse á uno ó muchos objetos, á lo pequeño ó á lo grande, se halla en uno ó muchos lugares y en un lugar pequeño ó grande.»

¿Qué cosa mas clara, refiriéndonos á la intuicion del espacio, que cuando una cosa está toda en un lugar, nada haya de ella fuera de aquel lugar? y sin embargo el santo Doctor, elevándose sobre las representaciones sensibles, asienta resueltamente que Dios puede estar todo en todo, y todo en cualquier parte; como el alma está toda en cualquier parte del cuerpo. ¿Y por qué? porque lo que se llama totalidad

en las cosas corpóreas, se refiere á la cantidad; y la totalidad de las incorpóreas es totalidad de esencia, que por consiguiente no es conmensurable con una cantidad, ni está ceñida á ningun lugar.

En el Tratado de los ángeles, (1. P. cuest. 52. art. 1.) al decir que están en el lugar, advierte que esto se afirma equívocamente, _æquivocè_[2].

[Nota 2: Término _equivoco_ llaman los dialécticos el que en distintas cosas tiene significacion totalmente diversa: suelen poner el ejemplo de la palabra _leon_ y otras, que se aplican, equívocamente, á un animal, y á una constelacion celeste. «Æquivoca sunt quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata, simpliciter diversa.» Así hablaban las escuelas.] del ángel y del cuerpo: porque el cuerpo está en el lugar, aplicado á él por el contacto de la cantidad dimensiva; pero el ángel está únicamente por la cantidad virtual, esto es, en cuanto ejerce su accion sobre algun cuerpo: por lo cual no se debe decir que el ángel esté situado en lo continuo, _habeat situm in continuo_.

En el Tratado del alma, (1.P. cuest.70. art.8.) afirma que esta, se halla toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera de las partes; y vuelve á distinguir entre la totalidad de esencia y la totalidad cuantitativa; valiéndose de un razonamiento semejante al que hemos visto con respecto á los ángeles. Los que se hayan reido de esta doctrina, que se descubre tanto mas profunda cuanto mas se reflexiona sobre ella, se han manifestado superficiales en lo concerniente á las relaciones de las cosas espirituales con las corpóreas. En general, es peligroso el reirse de opiniones sostenidas por grandes hombres en materias tan graves; porque si no aciertan, tienen por lo menos en su favor razones fuertes. Nada mas contrario á las representaciones sensibles que la posibilidad de hallarse una cosa á un mismo tiempo en diferentes lugares; pero nada mas filosófico que esta posibilidad, cuando se han analizado profundamente las relaciones de la extension con las cosas inextensas, y se ha descubierto la diferencia que va de la situacion cuantitativa á la situacion de causalidad.

[198.] Infiérese de estas doctrinas que el estar en el espacio no es una condicion general de todas las existencias, ni aun segun nuestro modo de concebir: pues concebimos muy bien una cosa existiendo, sin relacion á ningun lugar. En este punto, se confunde la imaginacion con el entendimiento, y se cree imposible para este lo que solo lo es para aquella. Es cierto que nada podemos _imaginar_, sin referirlo á puntos del espacio: y que por lo mismo nos sucede que aun al ocuparnos de los objetos del entendimiento puro, siempre se nos ofrece alguna representacion sensible: pero no es verdad que el entendimiento se conforme con esas representaciones, pues que las tiene por falsas. Como la imaginacion es una especie de continuacion de la sensibilidad, ó sea un sentido interno, y la base de las sensaciones es la extension, no nos es posible ejercitar este sentido interno, sin que se nos ofrezca el espacio, que como hemos visto, no es mas que la idea de extension en

general. Así pues, la situacion en el espacio es una condicion general de todas las cosas en cuanto sentidas, pero nó en cuanto entendidas.

CAPÍTULO XXVIII.

CONTINGENCIA DE LAS RELACIONES CORPÓREAS.

[199.] La situacion en el lugar, es la relacion de un cuerpo con otros: ¿estas relaciones son necesarias? condicionalmente, sí; esencialmente, nó; quiero decir: que Dios las ha establecido así, y en este concepto son necesarias: pero Dios habria podido establecerlas de otra manera, y puede aun en la actualidad alterarlas, sin variar la esencia de las cosas.

Si se admite, como no se puede menos, una correspondencia entre lo subjetivo y lo objetivo, ó entre la apariencia y la realidad, no es dable negar que las relaciones de los cuerpos, son constantes; esta constancia dimana de alguna necesidad. Pero, el que el órden actual se halle sujeto á leyes fijas, no prueba que estas radiquen en la esencia de las cosas, de tal manera que, supuesta la existencia de los objetos, sus relaciones no hubiesen podido ser muy diferentes de lo que son en la actualidad.

[200.] Para afirmar que el órden actual del universo es intrínsecamente necesario, seria preciso conocer su misma esencia, y nosotros no podemos alcanzar á tanto, á causa de que los objetos no están presentes á nuestro entendimiento sino mediatamente, y bajo un aspecto, cual es, el que los pone en relacion con nuestras facultades sensitivas. La mejor prueba de la ignorancia en que nos hallamos sobre la esencia de los cuerpos, es la mucha division que en esta parte ha reinado en las escuelas; sosteniendo unos que la extension, ó sea las dimensiones, constituian la esencia de los cuerpos; y afirmando otros que la extension no era mas que un accidente, no solo distinto de la substancia corpórea, sino tambien separable.

La profunda oscuridad de que están rodeadas las cuestiones en que se trata de investigar los elementos constitutivos de los cuerpos, manifiesta que estos seres son desconocidos en cuanto á su esencia, y que solo sabemos de ellos, lo que tiene relacion con nuestra sensibilidad.

[201.] El aspecto bajo el cual se presenta un ser, no es necesario que contenga toda su naturaleza: decir que en los cuerpos no hay mas que lo que nosotros sentimos, es erigir nuestras facultades en regla de las cosas en sí mismas: pretension intolerable en un ser que experimenta á cada paso los límites de su actividad, que en sus relaciones con el

mundo corpóreo se encuentra casi siempre en una disposicion pasiva; y que cuando quiere ejercer sus facultades en lo exterior, se ve precisado á sujetarse á las leyes del mundo externo, so pena de luchar con obstáculos absolutamente invencibles.

Si ignoramos la esencia de los cuerpos, nada podemos resolver sobre lo que es intrínsecamente necesario en ellos; exceptuando la composicion, que se nos manifiesta, aun en el órden sensible, y de que no podemos despojarlos sin incurrir en contradiccion. Simplicidad y composicion, envuelven ser y no ser; lo que en un mismo objeto, es incompatible.

[202.] De estas doctrinas se infiere, que en todo lo perteneciente á las relaciones de los cuerpos, debemos abstenernos de juzgar bajo el punto de vista absoluto, y limitarnos al condicional. Podemos decir: «esto sucede ahora; esto ha de suceder segun el órden actualmente establecido;» pero no podemos decir: «esto sucede, y esto ha de suceder por necesidad absoluta.» El tránsito de la primera proposicion á la segunda, supone el conocimiento de que el aspecto bajo el cual se nos presenta el mundo externo, es la imágen de su esencia, conocimiento que ningun hombre puede tener.

[203.] Una de las equivocaciones mas graves de Descartes fue el no hacerse cargo de esta diferencia: el constituir la esencia de los cuerpos en las dimensiones, es confundir el mundo real con el fenomenal, tomando un aspecto de las cosas por la naturaleza de ellas. Es verdad que lo que nos afecta tiene extension, y que esta es la base de las relaciones de nuestra sensibilidad con el mundo externo; pero de aquí inferir que este mundo considerado en su esencia, no es mas que lo que se nos presenta en las dimensiones, es como si se tomasen por la esencia de un hombre, los lineamientos que constituyen su figura.

[204.] La diversidad de aspectos bajo los cuales se ofrece á nuestros sentidos el mundo externo, es una advertencia de que no debemos confundir lo que en él hay de absoluto con lo que tiene de relativo. Un hombre privado de un sentido, no discurrirá bien, si infiere que el mundo no tiene mas aspectos que los que él percibe: ¿qué sabemos nosotros sobre el modo con que los objetos se presentan á los espíritus puros, ni sobre las muchas otras fases con que se pudieran ofrecer á nuestra sensibilidad?

Dejemos pues á la naturaleza sus secretos: no limitemos la omnipotencia, afirmando que el órden del mundo es intrínsecamente necesario de tal manera, que las relaciones actuales no se pueden alterar sin contradiccion; y cuando se nos pregunte sobre la posibilidad de un nuevo órden de relaciones entre los seres que apellidamos cuerpos, no resolvamos ligeramente la cuestion, tomando por único tipo de todo lo posible, el flaco alcance de nuestras facultades. ¿Qué pensaríamos del ciego que se riese de los que ven, al oirlos hablar sobre las relaciones de los objetos en cuanto vistos. Tales nos presentaríamos nosotros á los ojos de un espíritu puro, cuando hablásemos de la imposibilidad de un

órden diferente del que se ofrece á nuestra sensibilidad.

[205.] Si examinamos á la luz de esta doctrina, los primeros principios de las ciencias físicas, echaremos de ver que encierran una buena parte de condicional, pues que solo son verdaderos, en el supuesto que se realizan los datos suministrados por la experiencia. Si la ocupacion de un lugar, si la relacion de los lugares, no son cosas esenciales á los cuerpos, resulta que las distancias y por consiguiente los movimientos, son hechos condicionales, en los cuales la verdad existe solo bajo determinados supuestos. Así todas las ciencias naturales, que como hemos visto ya, se reducen á cálculo de extension y movimiento, no penetran en la esencia de las cosas, y se limitan á un aspecto, cual es el presentado á nuestra experiencia. Por manera que, en dichas ciencias no hay nada absoluto en todo el rigor de la palabra; y en esta parte se hallan á mucha distancia de la metafísica, la cual, ó no conoce nada, ó conoce cosas absolutamente necesarias. Esta doctrina ha menester ulteriores aclaraciones, que se encontrarán en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO XXIX.

SOLUCION DE DOS DIFICULTADES.

[206.] La teoría que supone variables las relaciones de los cuerpos, ¿no acarrea por necesidad la ruina de todas las ciencias naturales? ¿puede haber ciencia cuando no hay objeto necesario? puede haber necesidad compatible con la variabilidad?

Las ciencias naturales tienen dos partes: una física y otra geométrica: la primera, supone los datos suministrados por la experiencia; la segunda forma sus cálculos con arreglo á los mismos datos. Alterad el órden de las relaciones de los seres externos, y los datos serán diferentes; tendremos una experiencia nueva de la que resultará una ciencia física nueva: el cálculo será el mismo, solo que á nuevos datos corresponderán nuevos resultados. Hé aquí desvanecida la dificultad. Todas las ciencias físicas estriban en la observacion; todas sus combinaciones se ejecutan sobre los datos suministrados por la observacion; luego todas las ciencias físicas envuelven una parte condicional, no son enteramente absolutas. La teoría de la gravitacion universal se desenvuelve como un cuerpo de ciencia geométrica, es verdad; pero cómo? pudiendo partir de los datos ofrecidos por la experiencia; destruid estos datos, el cuerpo de ciencia física se convierte en un cuerpo de geometría pura. En mecánica, los problemas de la composicion y descomposicion de las fuerzas, tienen un sentido físico en cuanto presuponen los datos de la experiencia; si prescindimos de esta, nada nos queda sino un compuesto de líneas que nada significan, cuando se las llama fuerzas: entonces la mecánica no es mas que un

sistema de aplicaciones geométricas.

[207.] Surge aquí otra dificultad, que en apariencia es mas grave que la anterior: si las relaciones de los cuerpos no son esenciales y están sujetas á variacion; si lo que sobre ellos calculamos, no está fundado en datos de necesidad intrínseca; parece que se destruye la geometría misma, ó se la circunscribe de tal modo al órden ideal, que no puede estar segura de que en descendiendo al campo de la experiencia, no encuentre falso lo que ella tiene por verdadero, y verdadero lo que ella reputa falso. Por ejemplo: las distancias de los cuerpos se calculan por consideraciones geométricas: si la relacion de distancias es variable, pudiendo estar un cuerpo en muchos lugares á un mismo tiempo, la geometría resulta falsa. Semejante suposicion no es mas que una aplicacion de la teoría precedente; pues que si las relaciones se hacen variables, esa variacion podrá afectar á las distancias, que en sí mismas no son mas que una relacion. He dicho que esta dificultad era en apariencia mas grave que la anterior, porque saliendo del campo de la experiencia, afecta el mismo órden de nuestras ideas: órden que debemos tener por indestructible, si no queremos privarnos de la razon misma. ¿Qué fuera de nuestra razon, si la geometría pudiese ser desmentida por la realidad? ¿qué fuera un órden de ideas que pudiese estar en contradiccion con los hechos? Repito sin embargo, que la fuerza de esta dificultad es aparente; y para soltarla observaré que bien analizada, no tiene mas fuerza que la que hemos desvanecido con respecto á las ciencias naturales. Hagámoslo sensible con un ejemplo.

Un cuerpo que dista cien varas de otro, no puede distar una vara sola: á esto la geometría se opone: si las relaciones de los cuerpos son variables, esta proposicion no significará nada con respecto á la realidad; luego la geometría quedará desmentida. Admito la consecuencia: pero añado que el principio en que se funda, entraña una suposicion contraria á la de mi teoría. Alteradas ó destruidas las relaciones de los cuerpos, se destruye la distancia que es una relacion: luego no habrá ni distancia de cien varas, ni de una vara, ni de ninguna especie; es así que la contradiccion se funda en la suposicion de la existencia simultánea de las distancias de cien varas y de una vara, luego no existiendo las distancias no hay contradiccion. Si entonces se pregunta cuánto distan? la pregunta es absurda: el _cuanto_ supone que distan: si no distan, el _cuanto_ no tiene sentido.

[208.] Esta solucion se funda en un principio fundamental que conviene no perder nunca de vista. La verdad geométrica se verifica en la realidad, cuando en la realidad existen las condiciones geométricas: si estas faltan, no hay geometría real. La consecuencia no tiene nada extraño; pues lo propio se verifica en el órden puramente ideal: aun en este, la geometría se funda en postulados; si no los hay, no hay geometría. Dos triángulos de igual base y altura son equivalentes en superficie; esto es verdad si suponemos los órdenes de puntos que llamamos líneas, y las líneas en ese órden que llamamos formar ángulos y reunirse en tres puntos; si no presuponemos esos órdenes, ese conjunto

de relaciones, el teorema geométrico no significa nada.

[209.] La geometría en sí misma, ó sea en el órden puramente ideal, se funda en el principio de contradiccion: siendo este verdadero por absoluta necesidad, lo es tambien aquella. Pero el principio de contradiccion, como todos los del órden puramente ideal, prescinde de la existencia, y no se aplica á nada en la práctica, si no se supone algun hecho en el cual pueda estribar. El sí y el nó, á un mismo tiempo, son imposibles: pero el principio no resuelve nada ni en pro ni en contra de ninguno de los extremos: solo dice, que verificado el uno, no se verifica el otro: resuelve contra el _sí_, suponiéndose el _nó_, y contra el _nó_, suponiéndose el _sí_: esto es, ha menester siempre una condicion, un dato, que solo la experiencia puede suministrar. Lo propio sucede con la geometría: todos sus teoremas y problemas, se refieren á ese campo ideal que tenemos dentro de nosotros: en ese campo hay ciertas condiciones que conducen á determinadas consecuencias, en fuerza del principio de contradiccion: donde quiera que las condiciones se verifiquen, se verificarán tambien las consecuencias: pero si aquellas faltan, estas faltarán tambien. Las ciencias ideales, se refieren á un _enlace_ de consecuencias con principios, en el órden posible; nó á los hechos en sí mismos. Salvado el enlace, la ciencia se salva.

CAPÍTULO XXX.

LA SENSIBILIDAD PASIVA.

[210.] La sensibilidad activa, ó sea la facultad de sentir, es objeto de grandes cuestiones filosóficas; no son menores las que puede ofrecernos la sensibilidad pasiva, ó sea la capacidad de un objeto para ser sentido.

¿Todo lo que existe puede ser sentido?

Para resolver acertadamente esta cuestion es preciso recordar, que ser sentido puede entenderse de dos maneras: 1.º causar una impresion en el ser sensitivo: 2.º ser objeto inmediato de la intuicion sensible. Lo primero puede verificarse de todo ser, capaz de producir la impresion; lo segundo, solo puede verificarse de un ser que reuna las condiciones incluidas en la intuicion.

[211.] Producir la impresion, es simplemente _causar_; y la causalidad no repugna á los seres simples. De aquí es que no hay ningun inconveniente en que un espíritu nos produzca de esta manera una de las impresiones sensibles: de lo contrario seria menester decir que Dios no puede ejercer su accion sobre nuestra alma, causando en ella la sensacion sin el intermedio de los cuerpos. Esta causalidad, no podria

llamarse sensibilidad pasiva: el ser que la tuviese, no seria propiamente sentido. La relacion de la sensacion, al ser que la produjese, seria únicamente la del efecto á su causa.

[212.] Ser objeto inmediato de la intuicion sensible, es presentarse á ella, como un original á su copia; y bajo este aspecto, no puede ser sentido sino lo que es extenso: esto es, lo que encierra en sí la multiplicidad, combinada con eso que llamamos continuidad, y que sea lo que fuere en sí, es una condicion absolutamente necesaria para nuestras facultades sensitivas, en cuanto se refieren á objetos externos.

[213.] De esta manera, lo simple no puede ser sensible: afirmar lo contrario, seria caer en una contradiccion manifiesta. Nuestra intuicion sensible, á la cual, por instinto y por razon, le damos un objeto real, se refiere á este objeto, como esencialmente compuesto, y en este órden que llamamos continuidad: si pues convertimos á este objeto en simple, destruimos el objeto como sensible: y por consiguiente afirmamos y negamos su objetividad sensible. El suponer en ejercicio una facultad, y quererla privar de las condiciones á que sus funciones están sometidas necesariamente, es una contradiccion.

[214.] Se observará tal vez, que no hay necesidad de trasladar al objeto las condiciones del sujeto, y que por lo mismo, aun siendo el objeto simple, se puede ofrecer al sentido; pero esto es cambiar el estado de la cuestion: porque, ó la intuicion sensible se refiere al objeto ó nó: si lo primero, el objeto no puede ser simple; si lo segundo, estamos otra vez en la cuestion del idealismo, combatido ya en varios lugares de esta obra.

[215.] Si se replica que en nuestra alma, siendo simple, hay la representacion de lo compuesto; observaré que no es lo mismo la percepcion subjetiva de lo compuesto, que la representacion objetiva: así como no es lo mismo ofrecerse objetivamente como múltiplo, ó percibir lo múltiplo. Nuestra alma percibe lo múltiplo, y por lo mismo que lo percibe, ella no puede serlo, es necesario que sea una. Esto en cuanto á lo subjetivo; por lo que toca á lo objetivo, conviene notar, que las representaciones sensibles no las tenemos siempre de objetos reales, pero se refieren siempre á objetos cuando menos posibles, es decir que la intuicion, no está enteramente vacía, sino que á falta del órden de la realidad, necesita el de la posibilidad.

[216.] El mundo externo, como que encierra la multiplicidad, ó sea un conjunto de muchos seres, y es además susceptible de este órden que llamamos continuidad, puede ser objeto de la intuicion sensible, como en realidad lo experimentamos. Pero esta sensibilidad pasiva, no le es intrínsecamente necesaria: quiero decir, que el mismo conjunto de seres que componen el universo, podria Dios haberle dispuesto de tal manera que no fuese sensible. La razon de esto no es otra que la variabilidad de las relaciones de los cuerpos: porque es evidente que si estas no existiesen, ó no estuviesen sometidas á las condiciones exigidas para la

representacion sensible, esta no podria verificarse, y el mundo quedaria despojado de su sensibilidad.

[217.] De esta consecuencia á que nos lleva la filosofía trascendental, tenemos algunos indicios en la experiencia misma, la cual á cada paso nos enseña que los cuerpos sensibles dejan de serlo, y los insensibles se nos hacen sensibles, con solo mediar una pequeña alteracion. La condensacion del aire lo hace visible; la rarefaccion, invisible; un cuerpo líquido es tangible, y pierde esta calidad, pasando al estado de vapor. La variedad que dimana de las alteraciones del objeto, puede tambien provenir de las modificaciones del órgano. Basta recordar lo que le sucede á la vista, segun está auxiliada ó privada de ciertos instrumentos. Si pues, aun salvas las leyes que ahora son fundamentales en las relaciones de los cuerpos, notamos esos tránsitos de lo sensible á lo insensible, ¿por qué no podria haber un cambio radical en dichas relaciones, que hiciese los cuerpos de todo punto insensibles?

[218.] Con variar las relaciones de los seres que componen el universo corpóreo, lo sensible podria convertirse en insensible; y por el contrario, deberemos decir que hay muchos seres insensibles, que con una disposicion diferente, podrian hacérsenos sensibles. Hasta cierto punto, tenemos en esta parte algo mas que leves conjeturas: los hechos hablan. A medida que se va dilatando el campo de la experiencia, se descubren nuevos fenómenos: ahí están los de la atraccion magnética, de la electricidad, y del galvanismo. En estos fenómenos, obran agentes que en sí mismos son imperceptibles al sentido: ¿por qué no habrian podido estar dispuestos de manera que los sintiéramos como á los demás cuerpos? ¿En qué punto está el límite de la escala de esos agentes? Nosotros no le conocemos: y discurriendo por analogía podemos conjeturar que está muy lejos todavía, para lisonjearnos de alcanzarle.

La perfeccion de un órgano sensitivo por medio de instrumentos, es una disposicion por la cual variamos el sistema ordinario de las relaciones de nuestro cuerpo con los que le rodean: y esta perfeccion está en una escala indefinida, en la cual descubrimos tanta mayor extension, cuanto mas adelantamos en ella. Es probable pues, que en el universo hay muchos seres imperceptibles á nuestros sentidos, y para cuya percepcion seria bastante una modificacion de los órganos, ó un cambio en algunas leyes de la naturaleza. ¡Ancho campo de atrevidas conjeturas, y meditaciones sublimes!

CAPÍTULO XXXI.

POSIBILIDAD DE UNA MAYOR ESFERA EN LA SENSIBILIDAD ACTIVA.

[219.] Habiendo tratado de la sensibilidad pasiva en el órden de la

posibilidad, ocurre naturalmente una cuestion semejante con respecto á la sensibilidad activa de los seres sometidos á condiciones diferentes de las en que se halla nuestra alma, mientras está unida al cuerpo.

Hablo únicamente de la posibilidad, porque estando limitados á lo que nos enseña la experiencia, ignoramos lo que hay en la esfera de los seres con quienes no estamos en comunicacion: si algo sabemos de ellos, es lo que Dios nos ha revelado: y la revelacion es para enseñarnos, nó la filosofía, sino la virtud.

[220.] El examinar hasta qué punto sea posible la sensibilidad activa en un órden diferente del que nosotros experimentamos, á mas de suscitar cuestiones curiosas y agradables, ofrece la oportunidad de aclarar con nuevas consideraciones la naturaleza de este fenómeno, en sus relaciones con la organizacion corpórea. Hasta media una razon particular para que nos ocupemos de esta materia, y consiste en el interés que debe inspirarnos todo cuanto se refiere á un nuevo estado, á que dentro de poco hemos de pasar. Breves son los momentos concedidos al débil hombre para morar sobre la tierra: todos nos acercamos con asombrosa rapidez al instante supremo, en que la frágil organizacion que envuelve nuestro espíritu inmortal, se disolverá, deshaciéndose en polvo; entonces, el ser que dentro de nosotros siente, piensa y quiere, se hallará en un estado nuevo, separado de la organizacion corpórea. ¿Cuáles serán entonces sus facultades? Esta cuestion no puede sernos indiferente; se trata de nosotros, y de lo que ha de suceder en breve plazo.

[221.] Cuando se pregunta si un espíritu puro es capaz de sentir, se resuelve la cuestion negativamente, porque al tratar de la sensibilidad activa se supone que no puede tener lugar, en no mediando algun cuerpo. Yo creo que la cuestion es susceptible de algunas aclaraciones que voy á exponer.

Fijemos ante todo el verdadero significado de las palabras. A veces se entiende en general por espíritu puro el que no está unido con ningun cuerpo; pero hablando con mas rigor, se limita el significado del adjetivo _puro_, al espíritu que ni está unido con un cuerpo, ni está destinado á dicha union; así el alma humana es un espíritu, mas nó un espíritu puro: porque ó está unida actualmente con el cuerpo, ó está destinada todavía á esta union.

A primera vista parece que en esta cuestion, limitándonos á la esfera de la posibilidad, no cabe diferencia entre las dos acepciones de la palabra _puro_; porque si al alma separada del cuerpo no le repugna esencialmente el sentir, tampoco repugnará á los demás espíritus. La paridad no es cierta; mas por ahora, al hablar en general de un espíritu puro, comprenderé tambien á las almas separadas de sus cuerpos.

[222.] ¿Qué entendemos por sentir? Esta palabra puede significar dos cosas: 1.ª recibir una impresion por medio de órganos corpóreos: 2.ª experimentar simplemente la impresion, independientemente del órgano

corpóreo. Por ejemplo: veo un objeto: aquí hay la afeccion que llamo _ver_, y el mecanismo con que el objeto transmite la luz á la retina, y esta una determinada impresion al cerebro. Estas son cosas muy diferentes: la primera es un hecho de mi espíritu, la segunda una modificacion corpórea.

[223.] Es claro que si por sentir, entendemos recibir la impresion de un órgano corpóreo, el espíritu que no tenga cuerpo no podrá sentir; pero si solo entendemos la afeccion considerada subjetivamente, prescindiendo del medio por el cual se produce, ó se comunica, entonces la cuestion se traslada á otro terreno, y para resolverla afirmativa ó negativamente, de nada sirve la existencia ó no existencia de los cuerpos.

[224.] En este caso, la cuestion es la siguiente: ¿un espíritu puro puede tener esas representaciones y afecciones de varias clases, que llamamos sensibles?

Desde luego salta á los ojos que la simplicidad no se opone á la facultad sensitiva: nuestra alma siente, sin embargo de que es simple. En el ejercicio de las facultades sensitivas, la ayuda el cuerpo; pero este auxilio es instrumental; y no de tal manera que sienta _por el cuerpo_, como el que ejerce una accion por medio de un instrumento: quien siente es el alma misma; y la accion instrumental del cuerpo se reduce á poner ciertas condiciones, de las cuales resulta la sensacion, por influjo físico ú ocasional. Luego la simplicidad de un espíritu puro nada prueba contra la posibilidad de las facultades sensitivas: semejante argumento probaria demasiado; y por consiguiente no prueba nada.

[225.] De esto se infiere que no hay ninguna repugnancia _intrínseca_ en que Dios comunique á un espíritu puro facultades sensitivas; ya sean de representacion, como esas en que se nos ofrece el mundo corpóreo; ya sean puramente subjetivas, como las de placer ó de dolor.

[226.] Aunque estas funciones en el órden actual, dependan de ciertas condiciones á que están sujetos los cuerpos; no obstante, consideradas en sí, en cuanto son una modificacion del alma, no presentan ninguna relacion esencial con el mundo corpóreo. Parece pues, que seria contrario á los principios de una sana filosofía, el decir que el alma separada del cuerpo no puede experimentar afecciones semejantes á las que siente mientras se halla en esta vida. Si esto no repugna al alma separada, ¿por qué repugnaria á otros espíritus?

Las facultades sensitivas son una especie de percepcion de un órden inferior; aunque las veamos en seres unidas á cuerpos, no son ejercidas inmediatamente por un órgano corpóreo; lejos de repugnar á la simplicidad, la exigen: y por esta razon hemos visto ya, que la materia es incapaz de sentir (Lib. II, Cap. II.). Graves filósofos son de parecer que la causalidad de los cuerpos con respecto á las sensaciones, es meramente ocasional; y esta opinion estriba en la dificultad de

explicar cómo un ser compuesto puede producir afecciones de ninguna clase en un ser simple. Lejos pues de que haya ninguna repugnancia entre la simplicidad y las facultades sensitivas, hay un enlace necesario: ningun ser compuesto puede ser sensitivo.

[227.] Quizás se pudiera creer que no queda ya ninguna duda con respecto á la posibilidad de la sensacion, independientemente de los órganos corpóreos: y que para decir lo contrario, seria preciso sostener que Dios no puede producir por sí mismo, lo que produce por medio de las causas segundas. Las observaciones hechas hasta aquí, parecen agotar la cuestion; pero reflexionando mas sobre ella, echaremos de ver que está poco menos que intacta.

Conviene no perder de vista que aquí nos ceñimos á examinar la posibilidad de las facultades sensitivas, comparándola con un solo atributo de los seres, la simplicidad. Esto limita sobre manera la cuestion, haciendo que no se la pueda resolver sino bajo un aspecto. La simplicidad, es una propiedad negativa: con decir que una cosa es simple, le negamos las partes, pero no afirmamos ninguna de sus propiedades: decimos lo que no es, mas nó lo que es. De esto se infiere, que al sostener que las facultades sensitivas no repugnan intrínsecamente á un espíritu puro, debemos restringir la proposicion; y nos expresaríamos con mas exactitud, si en vez de decir: «Las facultades sensitivas no repugnan á un espíritu puro,» dijésemos: «las facultades sensitivas no repugnan á _la simplicidad_ de un espíritu puro.»

[228.] Esta última observacion presenta en mi juicio, la cuestion en su verdadero punto de vista: lo demás es confundir las ideas, y resolver problemas sin los datos suficientes. En efecto: ¿quién sabe, si la repugnancia que no se halla entre la sensibilidad y la simplicidad, se hallará entre la sensibilidad y algun atributo que nosotros no conocemos? este argumento no vale para el alma humana, de la cual sabemos que es capaz de sentir; pero vale para los demás espíritus, de los cuales ni conocemos la esencia, ni tampoco hemos esperimentado cuál es el carácter de sus facultades perceptivas.

[229.] Uno de los caractéres distintivos de la percepcion sensitiva, es la referencia á objetos individuales; y esto, nó en lo tocante á la esencia de ellos, sino en cuanto están en cierta disposicion, cuyas variedades no afectan á su íntima naturaleza. La misma extension, que por instinto y por reflexion objetivamos, es mas bien un resultado, de las relaciones de los seres, que entran en el compuesto extenso, que nó los seres mismos. Esto manifiesta que las facultades sensitivas son el último grado en el órden de la percepcion; pues que sus funciones se limitan á indicar al ser que las posee, cierta disposicion de los objetos externos, sin enseñarle nada sobre la naturaleza de los mismos. Como los espíritus puros están en un grado mas alto en la escala de los seres perceptivos, y uno de los caractéres de la inteligencia es el penetrar en la íntima naturaleza de las cosas; podria muy bien suceder que á inteligencias mas elevadas que la nuestra, les repugnase la

facultad sensitiva, nó por razon de la simplicidad, sino por el género de su percepcion.

[230.] Esta conjetura la podemos fundar en una razon de analogía, por lo que sucede en nosotros mismos. Las representaciones sensibles, son con frecuencia, útiles auxiliares para la percepcion puramente intelectual; pero tampoco cabe duda, que otras veces nos embarazan y confunden. Cualquiera habrá podido experimentar que en las meditaciones sobre objetos muy abstractos, las representaciones sensibles son una especie de rémora de la inteligencia, de la cual quisiéramos deshacernos por algunos instantes, si esto fuera dable á nuestra flaqueza. Las representaciones sensibles se parecen en tales casos, á sombras que se atraviesan entre el ojo intelectual y el objeto; la necesidad de estarlas removiendo de continuo, retarda y debilita la percepcion. Nos proponemos por ejemplo, pensar en la causalidad: es claro que en esta idea tomada en abstracto, no debe ni puede entrar ninguna representacion sensible; y no obstante, por mas que nos esforcemos, la representacion nos ocurre: ora será la misma palabra _causalidad_, escrita ó hablada; ora la imágen de un hombre que ejecute alguna cosa; ora la de otro agente cualquiera; pero nunca podremos deshacernos de toda representacion sensible. El entendimiento se ve precisado á decirse de continuo á sí propio: «no es esto la idea de causalidad; esto es una imágen, una comparacion, una expresion» defendiéndose sin casar de ilusiones que le harian confundir lo particular con lo universal, lo contingente con lo necesario, la apariencia con la realidad.

[231.] De lo dicho debemos inferir, que la repugnancia de las facultades sensitivas á la naturaleza de un espíritu puro, podria muy bien dimanar del carácter de su misma inteligencia; la cual, á causa de su perfeccion, no consintiese esa dualidad perceptiva que experimentamos en nosotros. El objeto del entendimiento es la esencia de la cosa, _quidditas_, como se espresaban los escolásticos; y las representaciones sensibles nada nos dicen sobre esta esencia. Nos ofrecen un aspecto de las cosas, y aun este se halla limitado á la percepcion de la extension; pues en lo tocante á las demás sensaciones, mas bien experimentamos un hecho subjetivo que el instinto y la razon nos hacen atribuir á causas externas, que no percibimos la disposicion misma de los objetos.

[232.] Esta última observacion me sugiere otra que puede apoyar la conjetura de que, en elevándose la inteligencia á cierto grado, es incompatible con las facultades sensitivas. En las sensaciones podemos notar, que nada nos dirian ni aun sobre ese aspecto ó disposicion del mundo externo, si no tuvieran por base la extension; ¿á qué se reduce el mundo corpóreo si le suponemos inextenso? Habiendo pues demostrado (Cap. II.) que la extension, aunque base de algunas sensaciones, no es objeto directo é inmediato de la sensacion, resulta que lo único que en las facultades sensitivas nos hace percibir algo sobre la realidad de los objetos, no es propiamente sensible. Luego si el carácter de la percepcion intelectual, es el conocer la realidad del objeto; cuanto mas se eleve la inteligencia, mas distante se hallará de la sensacion;

pudiendo llegar caso en que las facultades intelectuales y las sensitivas sean incompatibles en un mismo sujeto.

[233.] Comprenderemos mejor la fuerza de la observacion que precede, echando una ojeada sobre la escala de los seres, y notando lo que sucede, á medida que son mas perfectos.

El aislamiento en un ser, indica imperfeccion: la mas ínfima idea que de un objeto nos formamos, es cuando le concebimos limitado absolutamente á su existencia, sin ninguna actividad interna, ni externa, completamente inerte. Así nos figuramos una piedra: tiene su existencia con su forma determinada: es lo que ha sido hecha, y nada mas: conserva la forma que le han dado, pero no encierra ninguna actividad, para comunicarse con otros seres; no tiene ninguna conciencia de lo que es; en todas sus relaciones está completamente pasiva; recibe, pero no da ni puede dar.

[234.] A medida que los seres se levantan en la escala de la perfeccion, cesa el aislamiento: con las propiedades pasivas, se combinan las activas: tales concebimos los agentes corpóreos, que si bien no llegan aun á la categoría de _vivientes_, toman ya una parte activa en la produccion de los fenómenos que salen del laboratorio de la naturaleza. En estos seres, á mas de lo que tienen, encontramos lo que pueden: sus relaciones con los otros son muchas y variadas: su existencia no se limita á su propio círculo; se dilata, comunicándose en cierto modo á lo demás.

[235.] Al entrar en el órden de los seres orgánicos, ya nos hallamos con una naturaleza mas expansiva: la vida es una continua expansion. El ser viviente, se extiende en algun modo al tiempo en que habrá cesado de existir, encerrando en sí mismo los gérmenes reproductivos; no solo es para sí propio, sino tambien para los otros; en su pequeñez, no es mas que un imperceptible eslabon de la inmensa cadena de la naturaleza; pero este eslabon vibra, por decirlo así; y sus vibraciones se propagan hasta los confines mas remotos.

[236.] Cuando la vida se eleva hasta la sensacion, se extiende todavía mas; el que siente, encierra en algun modo el universo: con la conciencia de lo que experimenta, se pone en nuevas relaciones con todo cuanto obra sobre él. La percepcion es inmanente, esto es, reside en el mismo sujeto: pero con la subjetividad se combina la objetividad, por la cual el universo viene á reflejarse en un punto. Entonces el ser no existe solo en sí mismo; es en algun modo las demás cosas: verificándose aquel dicho de los escolásticos, tan lleno de profundo sentido: «lo que conoce es la cosa conocida.» En las sensaciones hay cierto órden: son tanto mas perfectas, cuanto menos subjetivas: las mas nobles, son las que nos ponen en comunicacion con los objetos considerados en sí; las que no se limitan á la experiencia de lo que los objetos nos causan, sino al conocimiento de lo que son.

[237.] Hay para la objetividad de las sensaciones una base que es la

extension: y esta, ya no es directa é inmediatamente sentida: lo único que nos traslada por decirlo así, á lo exterior, ya no es propiamente sentido. La extension, que ya nos enseña algo sobre la realidad de los seres, en lo tocante á cierta disposicion de ellos entre sí, es mas bien objeto de la inteligencia, que de una facultad sensitiva; la sensacion acaba, y la ciencia nace. Y la ciencia no se limita á lo que aparece de los objetos, sino á lo que hay en los mismos; el entendimiento no se detiene en lo subjetivo, pasa á lo objetivo; y cuando no puede alcanzar la realidad, se dilata por las regiones de la posibilidad.

[238.] De esta ojeada que acabamos de echar sobre la escala de los seres, resulta que la perfeccion de estos es proporcional á su expansion; que á medida que son mas perfectos, salen mas de la esfera propia, y penetran en la ajena. De aquí es que la percepcion, cuanto mas alta, es menos subjetiva: el mas ínfimo grado cual es la sensacion, se limita á lo experimentado por el sujeto percipiente; el mas alto grado, la inteligencia, prescinde de lo experimentado y se ocupa de lo real, como de su propio objeto.

[239.] Deberemos inferir de lo dicho que si pudiéramos conocer la naturaleza íntima de los espíritus puros, quizás encontraríamos que las facultades sensitivas, son de todo punto incompatibles con la elevacion de su inteligencia: y que las analogías que fundamos en el carácter de nuestras percepciones, no sirven de nada, refiriéndonos á un modo de entender mas perfecto que el nuestro. Como quiera, es preciso convenir en que la cuestion estaria resuelta de un modo muy incompleto, si la hubiésemos limitado al solo aspecto de la simplicidad; y que las consideraciones sobre el carácter de la inteligencia deben hacernos cautos para no afirmar como posible, lo que quizá veríamos imposible, si conociésemos mejor la naturaleza de las cosas.

[240.] Hasta aquí he hablado refiriéndome á la _posibilidad intrínseca_, de las cosas; ¿qué pensaremos de la realidad? esta es una cuestion de hecho que solo puede resolverse con datos suministrados por la experiencia, y estos datos nos faltan: porque no estamos en inmediata comunicacion, ni con las almas separadas, ni con los espíritus puros.

[241.] Si quisiéramos buscar alguna razon para negar al alma todas las facultades sensitivas, tan pronto como esté separada del cuerpo, é igualmente á todos los espíritus puros, podríamos encontrarla, mas bien que en la esencia de las cosas, en consideraciones sobre el fin á que estas facultades se destinan. El alma, mientras está unida al cuerpo, preside á una organizacion sometida á las leyes generales del universo corpóreo. Para ejercer sus funciones de la manera conveniente, es necesario que esté en incesante comunicacion con su propio cuerpo y con los que le rodean, teniendo la intuicion sensible de las relaciones corpóreas, siendo avisada por el dolor de cualquier desórden que en su cuerpo ocurra, y guiándose por el sentimiento del placer, como por un instinto que dirigido y templado por la razon, puede indicarle lo provechoso ó lo necesario. Cuando el alma no está unido al cuerpo, no

hay motivo para que tenga ninguna de esas afecciones, no habiéndolas menester para dirigirse en sus actos: y como esta razon militaria con respecto á todos los espíritus puros, se puede conjeturar la causa de la diferencia que debiera haber entre el estado de nuestra alma en esta vida, y el de los seres espirituales no unidos á ningun cuerpo.

[242.] Este argumento, tomado del fin de las cosas, no puede considerarse como una prueba; no tiene mas valor que el de una conjetura: porque no sabiendo hasta qué punto el alma separada y los espíritus puros, podrán estar en relaciones con algunos cuerpos, ignoramos tambien si estas afecciones sensibles podrian serles necesarias ó útiles para fines que están fuera de nuestro alcance. Además, aun suponiendo que ni el alma separada ni los espíritus puros, no tuviesen relacion alguna con ningun cuerpo, tampoco podríamos afirmar con entera seguridad que las afecciones sensibles les fuesen inútiles; por el contrario, en cuanto nosotros podemos alcanzar, parece que despojar al alma de su imaginacion y de sus sentimientos, es quitarle dos bellísimas facultades, que á mas de auxiliar su entendimiento, son un móvil poderoso en muchos de sus actos.

Tenemos alguna dificultad en formarnos idea del dolor ni del placer, sino mediando afecciones de sentimiento. En la voluntad del órden puramente intelectual, concebimos el querer ó el no querer: actos de relacion simplicísima, que no nos significan afeccion placentera ó ingrata. Muchas veces nos acontece querer una cosa, y no obstante experimentar gran disgusto en ella: y por el contrario, nos sucede muy á menudo que sentimos un placer en aquello que no queremos. Luego el querer y el no querer, por sí solos, y mientras estamos en esta vida, no implican placer ó disgusto, son independientes de estas afecciones, y pueden estar en oposicion con ellas.

[243.] Se podria observar que esta discordancia proviene de que las facultades sensibles se hallan en desacuerdo con las intelectuales; esto, aunque sea mucha verdad, no se opone á lo que estamos diciendo. Siempre es indudable que la voluntad del órden intelectual, cuando está en oposicion con las afecciones sensibles, no envuelve placer, ni destruye el disgusto; triunfa es verdad, en fuerza de su libre albedrío, pero su triunfo se parece al de un dueño que obligado á recabar obediencia con prescripciones severas, experimenta disgusto, al propio tiempo que consigue la ejecucion de sus mandatos. ¿Quién sabe pues, si la voluntad, aun despues de esta vida, andará acompañada de afecciones semejantes á las que ahora siente, bien que depuradas de la parte grosera que mezcla en las mismas, el cuerpo que agrava el alma? No parece que haya en esto ninguna repugnancia intrínseca; y si las cuestiones filosóficas pudiesen resolverse por sentimiento, me atreveria á conjeturar que ese bello conjunto de facultades que llamamos _corazon_, no desciende al sepulcro, sino que vuela con el alma á las regiones inmortales.

[244.] Tocante á la imaginacion, á esa facultad misteriosa, que á mas de

representarnos el mundo real, posee una fecundidad inagotable para crearse otros nuevos, desplegando á los ojos del alma ricos y esplendentes panoramas, tampoco parece que pudiera desdorar á un alma separada del cuerpo. Las inefables armonías que hemos de suponer en la naturaleza ¿por qué no podrian ser percibidas de un modo sensible? Guardémonos de aventurar proposiciones sobre arcanos que nos son desconocidos: pero guardémonos tambien de señalar lindes á la Omnipotencia, llamando imposible lo que á los ojos de una sana filosofía, está en el órden de la posibilidad.

CAPÍTULO XXXII.

POSIBILIDAD DE LA PENETRACION DE LOS CUERPOS.

[245.] Cuanto mas se medita sobre el mundo corpóreo, mas se descubre la contingencia de muchas de sus relaciones; y por consiguiente, la necesidad de recurrir á una causa superior que las haya establecido. Hasta las propiedades que nos parecen mas absolutas, dejan de serlo cuando se las somete al exámen de la razon. ¿Qué cosa mas necesaria que la impenetrabilidad? Y sin embargo, desde el momento que se la analiza severamente, se la encuentra reducida á un hecho de experiencia, que no se funda en la íntima naturaleza de los objetos, y que por lo mismo puede existir ó dejar de existir, sin ninguna contradiccion.

[246.] La impenetrabilidad, es aquella propiedad de los cuerpos, por la cual no pueden estar juntos en un mismo lugar. Para todos los que no hacen del espacio puro una realidad independiente de los cuerpos, esta definicion no significa nada: pues que si el lugar como espacio puro, no es nada, hablar de un _lugar mismo_, con abstraccion de los cuerpos, es hablar de nada. Luego, la impenetrabilidad no puede ser otra cosa que cierta relacion, ó de los cuerpos ó de las ideas.

[247.] Ante todo conviene distinguir entre el órden real, y el puramente ideal. La impenetrabilidad puede considerarse de dos especies, física y geométrica. La física, es la que vemos en la naturaleza; la geométrica es la que se halla en nuestras ideas. Dos globos de metal no pueden estar en un mismo lugar; he aquí la impenetrabilidad física. Las ideas de dos globos nos ofrecen dos extensiones que se excluyen recíprocamente en la representacion sensible; he aquí la impenetrabilidad geométrica. Cuando imaginamos que los dos globos coinciden perfectamente, ya no hay dos, sino uno solo; cuando imaginamos que un globo ocupa una parte del otro, resulta una figura nueva, ó bien el uno es considerado como una porcion del otro, y por consiguiente está contenido en su idea; así se ve en el caso en que el menor se mete dentro del mayor. En ambos supuestos se consideran los globos penetrándose en todo ó en parte, pero esta penetracion no es mas que la designacion de ciertas partes en

el uno, considerado como un puro espacio, en las que se coloca el otro, considerado tambien como un puro espacio. La impenetrabilidad geométrica no existe sino cuando los dos objetos se suponen separados, y solo en cuanto están separados; en cuyo caso la impenetrabilidad es absolutamente necesaria, pues la penetracion equivaldria á poner confundido lo que se supone separado, esto es, se afirmaria la separacion y la no separacion, lo que es contradictorio. Luego la impenetrabilidad geométrica nada prueba en favor de la impenetrabilidad física; pues que existe en el solo caso de que esté presupuesta, es decir, que se la exija so pena de incurrir en contradiccion. Es evidente que lo mismo se verificaria en la realidad; pues que si suponemos dos cuerpos separados, no pueden compenetrarse mientras estén separados, sin que se caiga en una contradiccion manifiesta. En este punto, el órden ideal nada nos enseña sobre el real.

[248.] ¿La compenetracion puede existir en la realidad? ¿un globo de metal, por ejemplo, podria entrar dentro de otro globo de metal, como hacemos entrar uno dentro del otro, dos globos geométricos? claro es que no se trata del órden regular, que desmiente suposiciones semejantes; sino de la misma esencia de las cosas. En este supuesto, afirmo que no hay ninguna contradiccion en hacer los cuerpos penetrables; y que el análisis de esta materia enseña que la impenetrabilidad de los cuerpos nada tiene de esencial.

Ya hemos visto que la idea de lugar como espacio puro, es una abstraccion; luego es una suposicion enteramente imaginaria, aquella en que á cada cuerpo le damos cierta extension, para llenar un cierto espacio, de tal manera que no pueda menos de llenarle, y no le sea dable á un mismo tiempo admitir otro en un mismo lugar. La situacion de los cuerpos, en general, es el conjunto de sus relaciones; la extension particular de cada cuerpo, no es mas que un conjunto de las relaciones de sus partes entre sí; hasta llegar ó á puntos inextensos, ó de una pequeñez infinita, á la cual podemos aproximarnos por una division infinita.

El conjunto de las relaciones de seres indivisibles ó infinitésimos constituye lo que llamamos extension y espacio, y todo cuanto se comprende en el vasto campo que se nos ofrece en la representacion sensible. ¿Quién nos ha dicho que estas relaciones no son variables? ¿nuestra experiencia es acaso el límite de la naturaleza de las cosas? es evidente que nó. El universo no se ha calcado sobre nuestra experiencia, sino que nuestra experiencia ha dimanado de él: decir que no hay ni puede haber nada sino lo que la misma nos atestigua, es hacer á nuestro _yo_ el tipo del universo, es afirmar que sus leyes están radicadas en nosotros y son emanaciones de nuestro ser: orgullo necio para ese átomo imperceptible que se presenta por algunos instantes en el inmenso teatro de la naturaleza y luego desaparece; orgullo necio, para ese espíritu que á pesar del grandor de su capacidad, siente su impotencia para sustraerse á esas leyes, á esos fenómenos, que segun la monstruosa suposicion, debieran ser obra de él mismo.

CAPÍTULO XXXIII.

UN TRIUNFO DE LA RELIGION EN EL TERRENO DE LA FILOSOFÍA.

[249.] Del análisis que acabo de hacer en los capítulos precedentes, resulta que en los objetos extensos hay dos cosas: multiplicidad y continuidad: la primera es absolutamente necesaria, si ha de haber extension: en esta entran partes distintas, y lo distinto no puede ser idéntico sin contradiccion manifiesta; la continuidad representada en la impresion sensible, no es esencial á las cosas extensas; porque no es mas que el resultado de un conjunto de relaciones, inseparables en el órden actual de la sensibilidad, mas nó absolutamente necesarias en el órden de la realidad. La filosofía trascendental, elevándose sobre las representaciones sensibles, saliendo de los fenómenos y entrando en la contemplacion de los seres en sí mismos, no descubre en ninguna parte la necesidad de dichas relaciones, y se ve precisada á considerarlas como simples hechos, que podrian dejar de ser, sin ninguna contradiccion. De esta suerte se salva la correspondencia del fenómeno con la realidad, y se armoniza el mundo interno con el externo; mas no se trasladan á este todas las condiciones subjetivas de aquel de tal manera, que lo necesario para nuestras representaciones, lo sea tambien en sí y con necesidad absoluta.

[250.] Al llegar á este punto de la filosofía trascendental, el espíritu se halla como situado en una cúspide elevada, desde la cual descubriese nuevos mundos: y grato es decirlo, y consolador el experimentarlo; entre esos mundos se descubre una nueva prueba en favor de la divinidad de la religion católica, y se recibe una leccion muy saludable para no entregarse á los devaneos de una filosofía insensata, que cree divisar contradicciones donde quiera que se le ofrecen sombras augustas.

[251.] Hay en la religion católica un misterio que la Iglesia celebra con ceremonias augustas, y que el cristiano adora con fe y con amor. El incrédulo ha visto el tabernáculo sacrosanto, y sonriéndose con desden, ha dicho: «hé aquí un monumento de supersticion; hé aquí al hombre adorando el absurdo.» No siendo esta una obra teológica, sino filosófica, podria prescindir de responder á las objeciones de la incredulidad; pero la ocasion me parece tan oportuna para soltar dificultades levantadas por la superficialidad y la ligereza, que no puedo menos de aprovecharla. El género de la obra, me obliga á ser breve en esta discusion; pero la importancia del objeto reclama que no le pase por alto; mayormente cuando los autores católicos que han escrito de filosofía han sólido tambien hacer algunas aclaraciones sobre esta materia, en los lugares que han creido mas oportunos, y muy particularmente al tratar de la extension.

[252.] El misterio de la Eucaristía es un hecho sobrenatural, incomprensible al débil hombre, inexplicable con palabras humanas; esto lo confiesan los católicos; esto lo reconoce la Iglesia. No se trata pues de señalar una razon filosófica para aclarar este arcano; ningun fiel será osado á llevar tan lejos su vanidad: se trata únicamente de saber si el misterio es absurdo en sí, esto es, intrínsecamente contradictorio; porque si tal fuera, el dogma no seria una verdad sino un error: la omnipotencia divina no se extiende á lo absurdo. La cuestion está en si el hecho, sin embargo de estar fuera de las leyes de la naturaleza, es intrínsecamente posible: porque en tal caso la cuestion sale del terreno de la filosofía y entra en el de la crítica: el incrédulo, si admite la existencia de Dios, debe admitir su omnipotencia; y entonces no deberemos disputar sobre si Dios puede ó nó hacer este milagro, sino únicamente si lo ha hecho.

[253.] Las dificultades que se pueden objetar contra el augusto misterio de la Eucaristía se reducen á lo siguiente: un cuerpo está sin las condiciones á que están sometidos los otros cuerpos; no produce ninguna de las impresiones sensibles que recibimos de los demás; y por fin, se halla á un mismo tiempo en muchos lugares. Para soltar cumplidamente estas objeciones conviene fijar las ideas.

[254.] Las doctrinas expuestas en la teoría de la sensibilidad contenida en este volúmen, convencen de cuán falsamente se ha dicho que el misterio de la Eucaristía es imposible. Bajo las sagradas especies hay un cuerpo que no afecta nuestros sentidos: aquí encontramos un milagro, mas nó una cosa imposible. He manifestado que no hay ninguna relacion necesaria entre los cuerpos y nuestra sensibilidad; el enlace que ahora experimentamos, no puede explicarse por ninguna propiedad intrínseca del espíritu y de los cuerpos, así, es menester recurrir á una causa superior que libremente haya establecido dichas relaciones. La misma causa puede suspenderlas, luego bajo este punto de vista, la cuestion está reducida á lo siguiente: ¿puede la omnipotencia divina hacer que un cuerpo no nos produzca los fenómenos de la sensibilidad, suspendiéndose las leyes que Dios ha establecido libremente? Presentada la cuestion de esta manera, no es susceptible de dos soluciones: es necesario ó resolverla afirmativamente ó negar la omnipotencia.

[255.] Los que se propongan convencer de absurdo nuestro dogma, deben probar lo siguiente.

1.º Que la sensibilidad pasiva, es tan esencial á los cuerpos, que no la pueden perder sin que falte el principio de contradiccion.

2.º Que las relaciones de nuestros órganos, con los objetos, son intrínsecamente inmutables.

3.º Que la transmision de las impresiones del órgano á las facultades sensitivas del alma, es tambien esencial, y no puede faltar en ningun

supuesto.

Si no se dan por verdaderas las proposiciones anteriores, caen todas las dificultades que se funden en los fenómenos de la sensibilidad. Con solo faltar una de estas tres proposiciones, todas las dificultades tienen solucion: porque es evidente que los fenómenos de la sensibilidad pueden alterarse por tres causas:

1.ª La ausencia de las disposiciones necesarias al cuerpo, para ser objeto de sensibilidad.

2.ª La interrupcion de las relaciones ordinarias, entre nuestros órganos y el cuerpo.

3.ª La falta de la transmision de las impresiones de los órganos á las facultades sensitivas.

Es decir: que nos basta que una de las tres primeras proposiciones sea falsa, para que el incrédulo no pueda dar un paso.

[256.] Quien acometiese la empresa de probar las tres proposiciones, no solo podria estar seguro de no alcanzar su objeto, sino que con solo intentarlo, manifestaria que no ha meditado sobre los fenómenos de la sensibilidad, ni posee sobre estas materias mas filosofía, que las nociones del vulgo. No es necesario ser filósofo, basta haber adquirido una ligera instruccion filosófica, para saber que una empresa semejante supone completa ignorancia de la historia de la filosofía. Como quiera, no necesito insistir sobre este punto, porque tengo ya largamente ventiladas estas cuestiones, en los dos libros de que se compone el tomo presente.

[257.] La solucion anterior podria bastar para desvanecer satisfactoriamente la dificultad fundada en el modo particular con que un cuerpo está sin las condiciones de extension á que vemos sometidos los otros: porque desde el momento que se supone suspendida la correspondencia de un cuerpo con nuestros sentidos, como estos son el único conducto que nos informa de lo que pasa en lo exterior, no podemos afirmar que se verifique ningun absurdo en cosa de que no tenemos experiencia. Para percibir la extension, necesitamos sentirla; luego no podemos decir nada relativo á la extension sobre un objeto que no sentimos. Pero aunque esta respuesta podria atajar el curso de las objeciones, no quiero limitarme á ella.

[258.] ¿Qué es la extension? en la realidad es un conjunto de relaciones de los seres que entran en la composicion de lo extenso. Estas relaciones no son intrínsecamente necesarias, como llevo manifestado; luego Dios puede alterarlas. Resulta de esto que la cuestion viene á parar al mismo punto que la anterior: ¿puede la omnipotencia divina suspender, ó alterar, ó quitar del todo, relaciones que no sean necesarias con necesidad intrínseca? es evidente que sí. La dificultad

pues, no está en lo que ha podido ser, sino en lo que es: otra vez nos hallamos fuera del terreno de la filosofía, en el campo de los hechos, ó sea en el exámen de los motivos de credibilidad.

[259.] El otro argumento, sobre hallarse un cuerpo á un mismo tiempo en muchos lugares, aunque en apariencia mas fuerte, se reduce en el fondo á lo mismo que el anterior. Estar en un lugar tal como lo entendemos ahora, es hallarse con la extension propia, en la forma ordinaria, y con las relaciones ordinarias tambien, con respecto á la extension de otros cuerpos. Si se supone un cuerpo con la extension sometida á otras condiciones, sin la relacion ordinaria á la extension de los demás; falta el supuesto en que hacemos estribar la imposibilidad de estar un cuerpo á un mismo tiempo en muchos lugares; luego habiendo probado que la omnipotencia divina puede alterar y hasta quitar estas relaciones, no hay ninguna contradiccion en que falte lo que de ellas debia resultar.

[260.] Y hé aquí cómo las distinciones de los escolásticos entre las dos clases de extension: _in ordine ad se, et in ordine ad locum_, y la manera cuantitativa y la sacramental, que á los ojos de una filosofía ligera podian parecer sutilezas vanas, excogitadas para eludir la dificultad, eran observaciones profundas que el análisis de la realidad y del fenómeno en el órden sensible, vienen á confirmar. Y no quiero decir con esto que al darse en las escuelas las distinciones expresadas, se comprendiera siempre perfectamente, toda la verdad, toda la delicadeza filosófica que ellas encerraban; ni que se las acompañase de todo el exámen analítico de que eran susceptibles; prescindo ahora del mérito de los hombres, y miro únicamente al fondo de las cosas; pero cuanto menor se quisiera suponer la inteligencia filosófica en los que las empleaban, tanto mas admirable se nos presenta esa augusta religion que inspira á sus defensores pensamientos fecundos, que los siglos venideros pueden desarrollar. Las escuelas filosóficas disputaban vivamente sobre la extension, sobre los accidentes, sobre las facultades sensitivas; el dogma católico enseñaba una verdad contraria á todas las apariencias: esto equivalia á estimular para que se examinase mas profundamente la distancia del fenómeno á la realidad; la diferencia entre lo contingente y lo necesario: el augusto misterio pesaba sobre la filosofía suscitando cuestiones que probablemente no se hubieran ofrecido jamás al entendimiento del hombre.

[261.] Con profunda verdad dijo Bacon de Verulamio que poca filosofía aparta de la religion y que mucha filosofía conduce á ella; un estudio detenido de las dificultades que se objetan al cristianismo manifiesta una verdad, que además está confirmada por la historia de diez y ocho siglos: las dificultades contra la religion católica, cuando se presentan muy graves, lejos de probar nada contra ella, encierran alguna prueba que la confirma mas y mas; el secreto para que esta prueba se manifieste, es esforzar la dificultad misma, y examinarla profundamente bajo todos sus aspectos. El pecado original es un misterio, pero este misterio explica el mundo entero; la Encarnacion es un misterio, pero este misterio explica las tradiciones del humano linaje; la fe está

llena de misterios, pero esta fe satisface una de las mas grandes necesidades de la razon; la historia de la creacion es un misterio, pero este misterio esclarece el caos, alumbra el mundo, descifra la historia de la humanidad; todo el cristianismo es un conjunto de misterios, pero esos misterios se enlazan por ocultos senderos, con todo lo que hay de profundo, de grande, de sublime, de bello, de tierno en el cielo y en la tierra; se enlazan con el individuo, con la familia, con la sociedad, con Dios, con el entendimiento, con el corazon, con las lenguas, con la ciencia, con el arte. El investigador que no se acuerda de la religion, y que tal vez busca medios para combatirla, la encuentra en la entrada y en la salida de los caminos misteriosos, junto á la cuna del niño, como al umbral de los sepulcros, en el tiempo como en la eternidad, explicándolo todo con una palabra, arrostrando impasible los despropósitos de la ignorancia y los sarcasmos del incrédulo, y esperando tranquila que el curso de los siglos venga á dar la razon, al que para tenerla no necesitaba que los siglos comenzaran á correr.

CAPÍTULO XXXIV.

CONCLUSION Y RESÚMEN.

[262.] Antes de comenzar el tratado sobre las ideas, fijémonos todavía algunos momentos en el orígen y carácter de las que tenemos sobre la extension; lo cual contribuirá á que se eche de ver el fruto recogido en las investigaciones precedentes, y nos preparará el camino para las sucesivas.

La fecundidad científica que tiene en nuestro espíritu esta idea, prueba la distancia que va de la impresion sensible, á la percepcion intelectual. No sabemos, ni podemos saber, si esta idea con todo su grandor y fecundidad, existia en nuestro espíritu antes de recibir la impresion sensible: si existia, no teníamos conciencia de ella; bajo este concepto, el decir que es una idea innata, es aventurar una proposicion sin prueba; pero no lo es el afirmar que hay dos órdenes de fenómenos internos totalmente distintos; que la sensacion no ha podido producir la idea; que esta idea es inmensamente superior á la impresion externa, y aun á la intuicion interna sensitiva; y que por tanto, si no existia antes en el espíritu, tampoco ha podido nacer de la sensacion, como un efecto de su causa.

[263.] Y hénos aquí haciendo un tránsito importante del órden de las sensaciones al órden de las ideas; hénos aquí descubriendo en nuestro espíritu un nuevo género de hechos. Poco importa que estos hechos preexistiesen á la impresion, ó sean resultado de la presencia de la impresion. En el primer caso vemos en el espíritu un depósito de gérmenes, que para desarrollarse, solo necesitaban el calor de la vida;

en el segundo, hallamos en el espíritu una fecundidad productiva de esos mismos gérmenes. En ambos encontramos un ser privilegiado en la naturaleza; un ser grande, que de un golpe se eleva sobre la region de la materia, y que excitado por las impresiones exteriores, dispierta para una vida que no cabe en este mismo mundo, que le acaba de dispertar.

[264.] En este sentido pues, hay ideas innatas; ideas que no han podido dimanar de las sensaciones. En este sentido todas las ideas generales y necesarias son innatas; porque ninguna de ellas ha podido dimanar de la sensacion. Toda sensacion no es mas que un fenómeno, un hecho particular, contingente; incapaz por lo mismo de producir las ideas generales, las ideas de las relaciones necesarias de los seres. La vista, ó la representacion imaginaria de un triángulo, es un fenómeno contingente, que nada nos dice sobre las relaciones necesarias de los lados y de los ángulos entre sí. Para llegar á percibir estas relaciones, esta necesidad, se requiere algo mas; ese algo mas, llamadle ideas innatas, fuerza, fecundidad, actividad del espíritu, ó como querais: lo cierto es que existe, que no ha podido nacer de la sensacion, y que pertenece á un órden totalmente distinto de los fenómenos sensibles, inmensamente superior.

[265.] Despues de tan dilatadas investigaciones sobre los fenómenos de la sensacion, hemos llegado por fin á encontrar una idea, la de la extension: idea luminosa, fundamento de la geometría, y de todas sus aplicaciones á las leyes de la naturaleza.

Parece pues que el espíritu humano, para todas sus relaciones con el mundo material, tiene una idea matriz: la de la extension. Esta, modificada de infinitas maneras, da orígen á todas las ciencias que tienen por objeto la materia. En esa idea se liga todo lo material; de ella dimana todo conocimiento de lo material. Ella es una cosa pura, con sus relaciones necesarias, con sus ramificaciones necesarias tambien; es como una luz que ha sido dada al rey de la creacion, para conocer y admirar los prodigios de la naturaleza.

[266.] Esta asombrosa simplicidad en tan complicada multiplicidad, la encontraremos tambien en otro órden de ideas; y de aquí inferiremos, que todo el edificio de las ciencias, todos los conocimientos humanos, se fundan en un pequeño número de ideas matrices: quizás en dos solas. Son estas ideas, nó representaciones sensibles, sino objeto de intuiciones puras; no se pueden descomponer, pero se pueden aplicar á infinitas cosas; no se explican con palabras, como un conjunto que comprende varios conceptos: la palabra con respecto á ellas, no ha de ser mas que una especie de excitante, con que un espíritu obra sobre otro espíritu, nó para enseñarle una cosa, sino para hacerle concentrar en sí mismo, para que note que la tiene ya dentro de sí, y aprenda en cierto modo lo que ya sabe.

Tratad de explicar la CAPÍTULO: la idea, por la cual percibimos ese

órden que no acertamos á expresar en palabras, pero sobre el que fundamos la experiencia sensible, y la ciencia geométrica, los términos os faltan: «unas partes fuera de otras;» decis; pero ¿qué son _partes_, y qué es dentro y fuera, si no teneis la idea de extension? Señalad una cosa extensa: haced que el espíritu á quien os dirigís, se concentre, y ejerza su accion generalizadora. ¿Este triángulo es ese cuadrilátero? nó ¿Son ambos extensos? sí. ¿Esta superficie es ese volúmen? nó. ¿Son ambos extensos? sí. ¿Todos los triángulos son diferentes de los cuadriláteros? sí. ¿Todas las superficies, todos los volúmenes tienen extension? sí. ¿Cómo habeis pasado de un hecho á todos? ¿de lo contingente á lo necesario? ¿Habeis explicado lo que es la extension? nó. ¿Habeis explicado en qué convienen esas cosas diferentes entre sí? nó. Lo que habeis hecho pues, no ha sido mas que excitar la actividad del espíritu, hacerle dirigir la atencion hácia la idea general de extension, y esta idea él la aplica á varias cosas diferentes y las encuentra que convienen; y las distintas modificaciones de ella, las aplica á varias cosas que convienen, y las encuentra diferentes. No le habeis enseñado pues verdades geométricas, las habeis despertado en su espíritu; ó preexistian en él ó tenia la facultad de producirlas.

[267.] Recojamos ahora el resultado de las investigaciones hechas hasta aquí. No doy igual valor á todas las proposiciones que siguen: en los respectivos lugares llevo explicada mi opinion sobre ellas, pero considero útil el presentarlas en resúmen, para facilitar la inteligencia y auxiliar la memoria.

1. Hay certeza inmediata de nuestras relaciones con seres distintos de nosotros.

2. Hay certeza de la existencia de un mundo externo.

3. El mundo externo no es mas para nosotros que un ser extenso que nos afecta, y que está sometido á leyes constantes que podemos determinar.

4. Tenemos idea de la extension.

5. La idea de la extension es excitada por las sensaciones, pero no se confunde con ellas.

6. La idea de la extension, es la idea matriz, fundamental, en todo lo relativo al conocimiento de los cuerpos.

7. La idea de la extension no debe confundirse con la representacion imaginaria de la extension.

8. Un espacio extenso, y que sin embargo no sea nada real, es un absurdo.

9. El espacio no es nada real distinto de la extension misma de los cuerpos.

10. Donde no hay cuerpos, no hay distancias.

11. El movimiento es la mudanza de las situaciones de los cuerpos entre sí.

12. No hay vacío, ni puede haberlo de ninguna clase.

13. La idea del espacio es la idea de la extension en abstracto.

14. La imaginacion de un espacio sin límites no es mas que un esfuerzo de la imaginacion, para seguir al entendimiento en la abstraccion de la extension. Nace tambien de la costumbre de ver por medios transparentes y de movernos por flúidos sin resistencia.

15. Como nosotros no sabemos de los cuerpos sino que son extensos y nos afectan; lo que reune estas dos condiciones es para nosotros cuerpo.

16. Pero como no conocemos la esencia del cuerpo, no sabemos si puede existir un cuerpo sin extension.

17. Tampoco sabemos á qué modificaciones puede estar sujeta la extension de un cuerpo con respecto á otros.

18. Los elementos de que se componen los cuerpos nos son desconocidos.

19. La aproximacion de unos cuerpos á otros, y por consiguiente la gravitacion universal, parece ser un efecto necesario de sus relaciones actuales.

20. La necesidad de la aproximacion no basta para explicar ni las leyes del movimiento, ni su principio, ni su continuacion.

21. La idea del espacio no es una condicion absolutamente necesaria para sentir.

22. La idea de la extension tiene una objetividad real.

23. El tránsito de la subjetividad á la objetividad es en lo tocante á la extension, un hecho primitivo de nuestra naturaleza.

24. Luego los fenómenos corpóreos tienen una existencia real fuera de nosotros.

25. Luego del testimonio de los sentidos nace una verdadera certeza, no solo fenomenal, sino tambien científica.

26. La razon al examinar la relacion de la subjetividad con la objetividad en las sensaciones, justifica con su exámen el instinto de la naturaleza.

27. La geometría considera la extension en abstracto; pero con certeza de que cuando en la realidad se dé el postulado, resultarán las consecuencias; y que la aproximacion del postulado dará consecuencias aproximadas.

28. A pesar de la certeza sobre la realidad de un mundo externo, no conocemos su esencia.

29. Ignoramos lo que es este mundo, visto por un espíritu puro.

30. La intuicion sensible á que se refiere nuestra geometría, no constituye la esencia del conocimiento científico; y puede estar separada de él.

31. No es intrínsecamente imposible un cambio en las relaciones de los seres corpóreos entre sí, y con nuestras facultades sensitivas.

FIN DEL TOMO SEGUNDO.

NOTAS

(SOBRE EL CAPÍTULO II.)

(I.) La inmaterialidad del alma de los brutos, no es un descubrimiento de la filosofía moderna: los escolásticos la conocieron tambien, y llevaron sus ideas sobre este punto hasta afirmar que ningun principio vital era cuerpo. En este sentido, enseñaban que aun el principio de vida de las plantas ó sea su alma, era una cosa superior al cuerpo. Santo Tomás, (1. P. Q. 75. art. 1.) busca en general si el alma es cuerpo: «ulrum anima sit corpus.» y dice lo siguiente:

Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere, _quod anima dicitur esse primum principium vitæ_, in iis quæ apud nos vivunt. Animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes, vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi imaginationem trascendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse, et secundum, hoc animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis, et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis: sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam

principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; lamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim, quod esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ, convenit igitur alicui corpori quòd sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quòd est tale corpus. Quòd autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus eius, _Anima igitur quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus_, sicut calor qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

A pesar de esta doctrina, podia quedar todavía alguna duda sobre si en el alma, aunque no fuera cuerpo, entraba la materia como un principio componente; y asi es que pregunta el Santo Doctor (1. P. Q. 75 art. 5.) si el alma se compone de materia y forma, y responde que nó; y esto, hablando del alma en general, en cuanto es principio de vida, prescindiendo de que sea _intelectual ó no_. Hé aquí sus palabras.

Respondeo dicendum, quòd _anima non habet materiam_, et hoc potest considerari dupliciter. _Primo quidem, ex ratione animæ in communi_, est enim de ratione animæ quòd sit forma alicuius corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se totam, impossibile est quòd pars eius sit materia, si dicatur materia aliquid eius in potentia tantum, quia forma in quantum forma est actus. Id autem quòd est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam, et illam materiam cuius primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva.

Aunque los pasajes anteriores son bastante esplícitos; hay otro que todavia lo es mas, donde afirma expresamente que las almas de los animales perfectos son indivisibles absolutamente, de suerte que la division no puede convenirles _ni per se, ni per accidens_. Se propone la cuestion (1. P. Q. 76. art. 8.) de si el alma en general, está toda en cualquiera parte del cuerpo; y responde que sí; distinguiendo entre la totalidad de esencia y la cuantitativa; y dice lo siguiente.

Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, _et precipue animalium perfectorum_, non equaliter se habet ad totum et ad partes; unde _non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis_. Sic ergo totalitas quantitativa, non potest attribui animæ, nec per se nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis et essentiæ perfectionem, proprie et per se, convenit formis.

Segun parece, esta doctrina de Santo Tomás encontraba oposicion en algunos que no podian concebir cómo podia ser _inextensa_ el alma de los brutos; creyendo que la inextension era exclusiva propiedad del alma intelectual. De esta objecion se hace cargo su comentador el cardenal

Cayetano, y defiende resueltamente con Santo Tomás, que las almas de los brutos son inextensas.

Por las palabras del sabio cardenal, se echa de ver que entendia la doctrina de Santo Tomás, sobre la indivisibilidad del alma de los brutos, con todo el rigor de los términos, pues que se propone la objecion del modo siguiente.

Dubium secundo est circa eandem totalitatem quoniam S. Thomas à communi opinione discordare videtur hoc in loco, eo quòd ponat _præter animam intellectivam_, aliquam aliam formam in materia _inextensam, scilicet animam sensitivam animalium perfectorum_, cum tamen vix possit sustineri, quod anima intellectiva de foris veniens, informet secundum esse, et sit inextensa.

En la solucion de la dificultad, lejos de apelar á interpretaciones del texto, reconoce abiertamente la indivisibilidad del alma de los brutos, y trata con cierto desden á los que opinaban en contrario.

Ad secundum dubium dicitur, quod doctrina hic tradita, _est quidem contra modernorum communem phantasiam, sed non contra philosophicus rationes, parum est autem de horum auctoritate curandum_. Cum autem dicitur, quod sine ratione hoc est dictum, respondetur quod ratio insinuata est à posteriori, quia scilicet diversam totaliter habet habitudinem ad totum et partem ipsa forma ex propria ratione. Si enim habet totaliter diversan habitudinem ad totum et ad partes, _hoc provenit ex indivisibilitate formæ_. Quia si divideretur forma ad divisionem totius, jam pars formæ proportionaretur parti corporis, et cum pars quantitativa formæ sit tota essentia formæ, ergo ipsa forma secundum rationem suæ essentiæ non habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes: sed utrumque, scilicet tam totum quam partem respicit, ut proportionatum perfectibile. Et confirmari potest ista ratio, quia forma extensa ex vi solius divisionis, non desinit esse secundum illam partem quam habet in parte decisa: imo quæ quodammodo erat per modum potentiæ, perficitur, et fit actu seorsum, ut patet in formis naturalibus, ergo à destructione consequentis, si ex sola divisione pars decisa non potest retinere eandem speciem, _ergo non erat extensa et divisibilis ad divisionem subjecti_.........................
....

Non est ergo sine ratione dictum, quod animæ aliquæ præter intellectivam sunt tantæ perfectionis quod sunt inextensæ, tam per se quam per accidens: quamquain potentiæ omnes earum sint extensæ per accidens: qualitates enim, sunt corporis partibus accomodatæ.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO X DEL LIBRO III).

(II). Leibnitz y Clarke sostuvieron sobre el espacio una polémica muy interesante, de la cual voy á presentar algunas muestras. Leibnitz habia escrito una carta á S.A.R. Madama la princesa de Gales, en la que recordando el dicho de Newton de que el espacio es el órgano de que Dios se sirve para sentir las cosas, arguye contra esta opinion, y observa que si Dios para sentir las cosas, ha menester de algun medio, no dependen enteramente de él y no son producidas por él.

Contestacion de Clarke.

El caballero Newton no dice que el espacio sea el órgano de que Dios se sirve para percibir las cosas, ni que Dios tenga necesidad de ningun medio para percibirlas; por el contrario, dice que estando Dios presente en todas partes, percibe las cosas por su presencia inmediata en todo el espacio donde ellas están, sin intervencion ni auxilio de ningun órgano ni medio. Para hacer esto mas inteligible, lo aclara con una comparacion diciendo, que así como el alma por estar presente á las imágenes que se forman en el cerebro por medio de los órganos de los sentidos, ve estas imágenes como si fueran las cosas mismas que ellas representan, del mismo modo Dios lo ve todo por su presencia inmediata, estando actualmente presente á las cosas mismas, á todas las que existen en el universo, como el alma está presente á todas las imágenes que se forman en el cerebro. Newton considera el cerebro y los órganos de los sentidos, como el medio por el cual se forman las imágenes, mas nó como el medio por el cual el alma ve ó percibe las imágenes cuando están formadas; y en el universo no considera las cosas como si fueran imágenes formadas por un cierto medio ó por órganos, sino como cosas reales que el mismo Dios ha hecho y que ve en todos los lugares donde se hallan, sin intervencion de ningun medio. Esto es todo lo que Newton ha querido significar por la comparacion de que se vale cuando supone que el espacio infinito es por decirlo así el sensorio, _sensorium_, del ser que está presente en todas partes.

Réplica de Leibnitz.

Se halla expresamente en el apéndice de la Optica de Newton, que el espacio es el _sensorio_ de Dios; esta palabra ha significado siempre el órgano de la sensacion. Él y sus amigos, pueden explicarse si quieren de otra manera; no me opongo á esto.

Se supone que la presencia del alma basta para que perciba lo que pasa en el cerebro; pero esto es precisamente lo que el padre Malebranche y toda la escuela cartesiana niegan, y con razon. Algo mas se requiere que la sola presencia para que una cosa represente lo que pasa en otra. Para esto se necesita alguna comunicacion explicable, algun modo de influencia. El espacio, segun Newton, está íntimamente presente al cuerpo que contiene, y está comensurado con él; ¿se sigue por ventura de esto, que el espacio perciba lo que pasa en el cuerpo y que se acuerde de ello cuando el cuerpo se ha retirado? Además, que siendo el

alma indivisible, su presencia inmediata que podríamos imaginar en el cuerpo, no seria sino en un punto; ¿cómo podria percibir lo que se hace fuera de este punto? Yo pretendo ser el primero que ha explicado, cómo el alma percibe lo que pasa en el cuerpo.

La razon por la cual Dios lo percibe todo, no es su simple presencia, sino su operacion; porque conserva las cosas por una operacion que produce continuamente lo que en ellas hay de perfeccion y de bondad; pero no teniendo las almas influencia inmediata sobre los cuerpos, ni los cuerpos sobre las almas, su correspondencia inmediata no puede ser explicada por la presencia.

Respuesta de Clarke.

La palabra _sensorium_ no significa propiamente el órgano, sino el lugar de la sensacion: el ojo, la oreja etc. son órganos, pero nó sensorios: por otra parte el caballero Newton no dice que el espacio sea el sensorio sino que es (por via de comparacion) como si dijéramos el sensorio.

No se ha supuesto nunca que la presencia del alma baste para la percepcion; solo se ha dicho que esta presencia es necesaria para que el alma perciba: si el alma no estuviese presente á las imágenes de las cosas percibidas, no podria percibirlas; pero su presencia no basta, si ella no es una sustancia viviente. Las sustancias inanimadas, aunque presentes, no perciben nada; y una sustancia viviente no es capaz de percepcion sino en el lugar donde está presente, ya lo esté á las cosas mismas como Dios á todo el universo, ya á las imágenes de las cosas, como el alma en su sensorio. Es imposible que una cosa obre, ó que algun sujeto obre sobre ella, en un lugar donde la misma no está: asi como es imposible que esté en un lugar donde no está. Aunque el alma sea indivisible, no se sigue que esté presente en un solo punto; el espacio finito ó infinito es absolutamente indivisible, hasta por el pensamiento; porque no se puede imaginar que sus partes se separen la una de la otra, sin imaginar que ellas salen por decirlo así de sí mismas; y sin embargo el espacio no es un solo punto.

Dios no percibe las cosas por su simple presencia ni porque obra sobre ellas, sino porque está no solo presente en todas partes, sino que es un ser viviente é inteligente. Lo mismo debe decirse del alma en su pequeña esfera; percibe las imágenes á las cuales está presente, y no podria percibirlas sin estarlo; pero la percepcion no la tiene por su simple presencia, sino porque es una sustancia viviente.

Réplica de Leibnitz.

Esos señores sostienen que el espacio es un ser real absoluto; pero esto conduce á grandes dificultades; porque parece que este ser será eterno é infinito, y por esto han creido algunos que era el mismo Dios, ó bien su

atributo, su inmensidad; pero como el espacio tiene partes, no puede convenir á Dios.

Ya he notado mas de una vez que yo miro el espacio como una cosa puramente relativa, para un órden de coexistencias, así como el tiempo es un órden de sucesiones, porque el espacio marca en los términos de la posibilidad, un órden de cosas que existen á un mismo tiempo, en cuanto existen juntas, sin entrar en sus maneras de existir: y cuando se ven muchas cosas juntas, se percibe este órden entre ellas.

Para refutar la imaginacion de los que toman al espacio por una sustancia ó al menos por algun ser absoluto, tengo muchas demostraciones; pero ahora solo quiero valerme de la indicada por la misma oportunidad. Digo pues que si el espacio fuera un ser absoluto, sucederia algo de que no se podria señalar razon suficiente, lo que es nuestro axioma. Hé aquí la prueba. El espacio es alguna cosa uniforme absolutamente; y si se prescinde de las cosas situadas en él, uno de los puntos del espacio no se diferencia en nada del otro. Síguese de aquí, supuesto que el espacio sea alguna cosa en sí mismo fuera del órden de los cuerpos, que es imposible que haya una razon por la cual Dios guardando las mismas situaciones de los cuerpos entre ellos, haya colocado los cuerpos en el espacio de esta manera y nó de otra, y porque no lo ha puesto todo al revés, cambiando por ejemplo el oriente en occidente. Pero si el espacio no es mas que este órden ó relacion, y no es sin los cuerpos otra cosa que la posibilidad de colocarlos, estos dos estados, el uno tal cual es ahora, y el otro supuesto al revés, no se diferenciarian: esta diferencia solo se halla en la suposicion quimérica de la realidad de un espacio en si mismo...............................

Será difícil hacernos creer que en el uso ordinario _sensorium_, solo signifique el órgano de la sensacion................................

La simple presencia de una sustancia animada no basta para la percepcion; un ciego ó un distraido no ve: es preciso explicar cómo el alma percibe lo que hay fuera de ella.

Dios no está presente á las cosas por situacion, sino por esencia; su presencia se manifiesta por su operacion inmediata.

Respuesta de Clarke.

Es indudable que nada existe sin que haya razon suficiente de su existencia, y que nada existe de una manera mas bien que de otra, sin una razon suficiente para esta manera de existir; pero en cuanto á las cosas indiferentes en sí mismas, la _simple voluntad_ es una razon suficiente para darles la existencia ó para hacerlas existir de una cierta manera: y esta voluntad no necesita ser determinada por una causa extraña...
....

El espacio no es una sustancia, ni un ser eterno é infinito, sino una propiedad ó una consecuencia de la existencia de un ser infinito y eterno; el espacio infinito es la inmensidad, pero la inmensidad no es Dios[3], luego el espacio infinito no es Dios. Lo que aquí se dice de las partes del espacio, no es una dificultad: el espacio infinito es absoluta y esencialmente indivisible; y es una contradiccion en los términos el suponer que sea dividido, porque seria preciso que hubiese un espacio entre las partes que se suponen divididas, lo que es suponer que el espacio es dividido y no dividido á un mismo tiempo[4]..........
....

[Nota 3: En esta proposicion, ó Clarke se expresa con inexactitud y oscuridad, ó incurre en error. La inmensidad de Dios, es Dios mismo; todo atributo de Dios, es el mismo Dios.]

[Nota 4: Aquí Clarke confunde la division con la separacion: véase lo que digo en los capítulos X y XI de este libro.]

No se trata de saber lo que Goclenio[5] entiende por la palabra _sensorium_, sino el significado que el caballero Newton dió á esta palabra; sí Goclenio cree que el ojo, la oreja, ú otro cualquiera órgano de los sentidos, es el sensorio, se engaña. Además, que cuando un autor emplea un término del arte, y declara el sentido que le da ¿para qué buscar el que le hayan atribuido otros escritores? Scapula traduce la palabra de que hablamos, por _domicilium_, es decir, lugar donde el alma reside.

[Nota 5: Goclenio es el autor de un Diccionario filosófico citado por Leibnitz.]

Réplica de Leibnitz.

Si el espacio infinito es la inmensidad, el espacio finito será lo opuesto de la inmensidad, es decir, la mensurabilidad ó la extension limitada: la extension debe ser una propiedad de lo extenso; si este espacio es vacío será un atributo sin sujeto, una extension sin cosa extensa...

Decir que el espacio infinito es sin partes, es decir que los espacios finitos no le componen, y que el espacio infinito podria subsistir, aun cuando todos los espacios finitos fuesen anonadados...................

Yo quisiera ver el pasaje de un filósofo que hubiese tomado la palabra _sensorium_ en otro sentido que Goclenio.

Si Scapula dice que el sensorio es el lugar donde reside el entendimiento, hablará del órgano de la sensacion interna: así no se apartará de la significacion de Goclenio.

Sensorio ha significado siempre el órgano de la sensacion: la glándula

pineal seria, segun Descartes, el sensorio en la acepcion que le da Scapula.

En esta materia no hay expresion menos conveniente que la que atribuye á Dios un sensorio; parece que le hace alma del mundo; y será difícil explicar el uso que hace Newton de esta palabra, en un sentido que le pueda justificar.

Respuesta de Clarke.

Se insiste aun sobre el uso de la palabra _sensorium_, aunque Newton le haya puesto un correctivo: nada tengo que añadir.

El espacio destituido de cuerpo es una propiedad de una sustancia inmaterial; el espacio no está limitado por los cuerpos, sino que existe igualmente en ellos y fuera de ellos: el espacio no está encerrado entre los cuerpos, sino que estos hallándose en el espacio inmenso, son limitados por sus dimensiones propias.

El espacio vacío no es un atributo sin sujeto, pues que no entendemos un espacio donde no haya nada, sino un espacio sin cuerpos. Dios está ciertamente presente en todo el espacio vacío; y quizás hay en este espacio muchas otras sustancias que no son materiales, y que por consiguiente no pueden ser tangibles, ni percibidas por ninguno de nuestros sentidos.

El espacio no es una sustancia, sino un atributo de un ser necesario; y debe, como todos los atributos de un ser necesario, existir mas necesariamente que las sustancias mismas que no son necesarias. El espacio es inmenso, inmutable, eterno, y lo mismo debe decirse de la duracion; mas no se sigue de esto que haya nada eterno fuera de Dios, porque el espacio y la duracion no están fuera de Dios; son consecuencias inmediatas y necesarias de su existencia, sin las cuales no seria eterno, ni se hallaria presente en todas partes.

Los infinitos no se componen de finitos, sino como los finitos se componen de infinitésimos. Ya he manifestado mas arriba, en qué sentido puede decirse que el espacio tiene partes y que no las tiene. Las partes, en el sentido que se da á esta palabra cuando se la aplica á los cuerpos, son separables, compuestas, desunidas, independientes las unas de las otras, y capaces de movimiento. Pero, aunque la imaginacion pueda en algun modo concebir partes en el espacio infinito, sin embargo como estas partes impropiamente dichas, quedan esencialmente inmóviles é inseparables las unas de las otras, se sigue que el espacio es esencialmente simple, y absolutamente indivisible [6].

[Nota 6: Aquí Clarke vuelve á confundir la divisibilidad con la separabilidad, y esta confusion le lleva á proposiciones contradictorias.]

Réplica de Leibnitz.

Como yo habia objetado que el espacio tomado por una cosa real y absoluta seria eterno, impasible é independiente de Dios, se ha tratado de eludir esta dificultad diciendo que el espacio es una propiedad de Dios; ya objeté á esto en mi escrito precedente, que la propiedad de Dios es la inmensidad; pero que el espacio conmensurado con los cuerpos, no es lo mismo que la inmensidad de Dios...............................

He preguntado, supuesto que el espacio sea una propiedad, de qué cosa podrá serlo un espacio vacío, limitado, cual lo imaginamos en el recipiente de donde se haya quitado el aire. No me parece razonable decir que este espacio vacío, redondo ó cuadrado, sea una propiedad de Dios...

Si los espacios limitados y el espacio infinito son la propiedad de Dios, será preciso, cosa extraña! que la propiedad de Dios sea compuesta de afecciones de las criaturas, porque todos los espacios finitos juntos componen el espacio infinito...
....

Si el espacio es una propiedad de Dios, entra en la esencia de Dios; es así que el espacio tiene partes, luego tambien los tendria la esencia de Dios. _Spectatum admisi_...

Además los espacios, ora están vacíos ora llenos; luego habrá en la esencia de Dios partes ora vacías ora llenas y por consiguiente sujetas á un cambio perpetuo. Los cuerpos, llenando el espacio, llenarian una parte de la esencia de Dios, y serian conmensurados con ella; y en la suposicion de un vacío, una parte de la esencia de Dios estará en el recipiente; este Dios con partes se parecerá mucho al Dios de los estóicos, que era el universo todo entero, considerado como un animal divino..

La inmensidad de Dios hace que Dios esté en todos los espacios; si Dios está en el espacio, ¿cómo puede decirse que el espacio está en Dios, ó que es su propiedad? Se dice que la propiedad está en el sujeto: pero ¿quién ha oido jamás que el sujeto esté en su propiedad?

Como yo habia objetado que el espacio tiene partes, se busca un efugio, alejándose de la significacion usual de los términos, porque estas partes no son separables, y no podrian apartarse las unas de las otras por escision; pero basta que el espacio tenga partes, sean estas separables ó nó, y se las puede asignar en el espacio, ya por los cuerpos que están en él, ya por las líneas y superficies que se pueden tirar. Se alega la excusa de que no se ha dicho que el espacio fuera el sensorio de Dios, sino _como_ su sensorio. Parece que lo uno es tan poco conveniente é inteligible como lo otro.................................

Si Dios siente lo que pasa en el mundo por medio de un sensorio, parece

que las cosas obran sobre él, y que es como concebimos el alma del mundo. Se me imputa que repito las objeciones sin hacerme cargo de las respuestas; pero yo no veo que se me haya soltado esta dificultad: mejor seria renunciar enteramente á ese pretendido sensorio.

No me es posible copiar otros pasajes de esta interesante polémica, que puede leerse por extenso en la coleccion de las obras de Leibnitz: pero bastan esas muestras para que se vea la importancia que daban á las cuestiones sobre el espacio, filósofos eminentes.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XVII DEL LIBRO III.)

(III). Para que el lector forme concepto cabal de la opinion de Kant sobre el espacio, y juzgue por sí mismo de si hay ó nó la contradiccion indicada, pongo á continuacion algunos pasajes del autor.

«El concepto trascendental de los fenómenos[7] en el espacio, es una advertencia crítica de que en general, _nada_ de lo percibido en el espacio, _es una cosa en sí_; que el espacio es además una forma de las cosas, que tal vez les seria propia, si fuesen consideradas en sí mismas; pero que los objetos en sí, nos son completamente desconocidos; y que lo que llamamos _objetos exteriores no es otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad_, cuya forma es el espacio, y cuyo correlativo verdadero, es decir, la cosa en si misma, es por esta razon totalmente desconocida, y lo será siempre; pero sobre la cual no se interroga jamás á la experiencia.» (Estética trascendental, seccion primera).

[Nota 7: Kant define el fenómeno: «el objeto indeterminado de una intuicion empírica.» Llama intuicion empírica: «la que se refiere á un objeto por medio de la sensacion.» Entiende por sensacion: «el efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él.» Estética trascendental, primera parte.]

«Es de todo punto cierto, y no solo posible ó verosímil, que el espacio y el tiempo como condiciones necesarias de toda experiencia, tanto interna como externa, son condiciones puramente subjetivas de toda nuestra intuicion. Luego es igualmente cierto que _todos los objetos con relacion al espacio y al tiempo, no son mas que simples fenómenos, y nó cosas en sí_, si se los considera segun el modo con que nos son dadas. Mucho se puede decir _à priori_ de la forma de los objetos, pero nada de la cosa en sí, que debe servir de base á estos fenómenos.»

Esta doctrina de Kant le atrajo la inculpacion de idealismo, y provocó explicaciones del filósofo aleman, que algunos consideran como una

contradiccion manifiesta.

Hé aquí cómo se defiende Kant de la nota de idealismo: «Cuando digo que en el espacio y el tiempo, la intuicion de los objetos exteriores y la del espíritu, representan estas dos cosas tales como ellas afectan nuestros sentidos, _no quiero decir que los objetos sean una pura apariencia_; porque en el fenómeno, los objetos y hasta las propiedades que nosotros les atribuimos, son siempre consideradas como alguna cosa dada realmente; sino que como esta calidad de ser dada, depende únicamente de la manera de percibir del sujeto en su relacion con el objeto dado, este objeto como fenómeno, es diferente de sí mismo, como objeto en sí. _Yo no digo que los cuerpos parezcan simplemente_ que son exteriores, ó que mi alma _parezca simplemente_ haberme sido dada en mi conciencia: cuando yo afirmo que la calidad del espacio y del tiempo (conforme á la cual yo pongo el cuerpo y el alma como siendo la condicion de su existencia) existe únicamente en mi modo de intuicion y nó en los objetos en sí mismos, caeria en error si convirtiese en pura apariencia lo que debo tomar por un fenómeno; pero esto no tiene lugar si se admite mi principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles. Por el contrario, si se atribuye una realidad objetiva á todas esas formas de las representaciones sensibles, no se puede evitar el que todo se convierta en pura apariencia; porque si se considera el espacio y el tiempo como calidades que deban hallarse, en cuanto á su posibilidad, en las cosas en sí, y se reflexiona sobre los absurdos en que entonces se cae, pues que dos cosas infinitas que no pueden ser sustancias ni nada inherente á las sustancias, y que son no obstante alguna cosa existente y hasta la condicion necesaria de la existencia de todas las cosas, subsistirian todavía, aun cuando todo lo demás fuese anonadado, en tal caso no se puede reprender al excelente Berkeley de haber reducido los cuerpos á una mera apariencia.» (Ibid. 2.ª edicion).

En su _Lógica trascendental_, se encuentra tambien una refutacion del idealismo. En dicho lugar, Kant establece el siguiente teorema:

«La simple conciencia de mi propia existencia, determinada empíricamente, prueba la existencia de los objetos, fuera de mí, en el espacio.»

No me es posible exponer aquí las doctrinas de Kant en su _Lógica trascendental_; me basta haber indicado sus aclaraciones sobre la realidad de los objetos; otros las llaman retractaciones ó contradicciones, y hasta señalan varias causas que de nada sirven en el terreno de la filosofía.

*   *   *   *   *

(SOBRE EL CAPÍTULO XIX DEL LIBRO III.)

(IV.) Los escolásticos separaban siempre con mucho cuidado el órden sensible del inteligible. No es Kant el primero que ha descubierto las fronteras que separan el mundo inteligible del sensible; las cosas en sí como objetos de un entendimiento puro, _noumena_, como él las llama, y las cosas en cuanto representadas en la intuicion sensible: _phenomena_. Las representaciones sensibles, tan lejos estaban de bastar á la inteligencia, segun la opinion de los escolásticos, que antes bien se les negaba el carácter de inteligibles. El entendimiento podia conocer las cosas sensibles, pero le era necesario abstraerlas de las condiciones materiales: por su limitacion habia menester la intuicion de los objetos en representaciones sensibles: _conversio ad phantasmata_; pero esas intuiciones no eran el acto intelectual, sino una condicion necesaria para su ejercicio. De esta teoría dimanó la del _entendimiento agente_, de que se han reido algunos con sobrada ligereza. Esta hipótesis, sea cual fuere su valor intrínseco, tiene en su apoyo consideraciones de gran peso, si prescindiendo de las formas con que se la ha expresado, se atiende tan solo á su profundidad ideológica.

Al leer algunos pasajes de la _Lógica trascendental_ de Kant, sobre los fenómenos y los noumenos, sobre la intuicion sensible necesaria en los conceptos puros, sobre la distincion entre estos y aquella, sobre los mundos sensible é inteligible, correspondientes á las facultades sensitivas é intelectuales, se podria sospechar que el filósofo aleman habia leido á los escolásticos. No importa que él se aparte de las doctrinas de las escuelas: los autores que nos ilustran, no son solo aquellos cuyas opiniones profesamos.

Al tratar de las ideas, tendré ocasion de manifestar mis opiniones sobre este particular; y así por ahora, me ceñiré á copiar algunos textos de Santo Tomás, el representante mas ilustre de la filosofía escolástica. En ellos verá el lector la necesidad para nosotros, de las representaciones sensibles, _phantasmata_; y la línea divisoria entre estas representaciones, y el órden intelectual puro.

(Pars 1. Q. LXXIX. art. 3.) Sed quia Arístoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia, _formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu_; sequebatur, quod naturæ, seu formæ rerum sensibilium quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum à _conditionibus materialibus_. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

(P. 1. Q LXXIX. art. 4.) Ad cuius evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam, necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi obtineat... ....

Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde

oportet dicere, quòd in ipsa sit aliqua virtus derivata à superiori intellectu, per quam possit _phantasmata illustrare_. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus _nos abstrahere formas universales à conditionibus particularibus, quòd est facere actu intelligibilia_.

(P. 1. Q. LXXXIV. art. 1.) Etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilium, quam in altero; puta cum in uno est albado intensior, in alio remisior, et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum, forma sensibilis alio modo est in re, quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter, et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora, _cognitione immateriali, universali et necessaria_.

(P. 1. Q. LXXXIV. art. 6.) Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non autem ita quod intellectualis operatio causetur, ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius, et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo jam supra diximus quòd _facit phantasmata à sensibus acceptu intelligibilia in actu_, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici quòd sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.

FIN DE LAS NOTAS.

INDICE DE LAS MATERIAS DEL TOMO SEGUNDO

sensacion. Su límite. Una consecuencia importante contra un error de nuestra época. Lo que se comprende en la palabra sensacion. Naturaleza de este fenómeno. Sensibilidad de los brutos. Nobleza de las facultades sensibles. La idea del _yo_ aplicada a los seres sensitivos. La sensacion y la conciencia directa. Representaciones y afecciones.

CAPÍTULO II. _La materia no puede sentir_.

Existencia de seres distintos de la materia. Para demostrar su insensibilidad no necesitamos conocer su esencia. Demostracion. El alma de los brutos. Su naturaleza. Su destino. Su anonadamiento y su duracion. Conjeturas sobre estas dos opiniones.

CAPÍTULO III. _El sueño y la vigilia_.

Estado de la cuestion. Opinion de La-Mennais. Dónde se ha de fundar la distincion entre el sueño y la vigilia. Dos clases de hechos muy diferentes en el órden puramente interno. Sus caractéres. Aplicacion.

CAPÍTULO IV. _Relacion de las sensaciones con el mundo externo_.

Estado de la cuestion. La naturaleza y la filosofía. Dos órdenes de fenómenos en el órden puramente interno. Sus diferencias. Resultado en favor de la existencia de un mundo externo.

CAPÍTULO V. _Una hipótesis idealista_.

Imposibilidad de explicar los fenómenos del mundo interno sin el externo. Dos consecuencias importantes.

CAPÍTULO VI. _Si la causa externa inmediata de las sensaciones es una causa libre_.

Una dificultad contra el testimonio de los sentidos. Solucion fundada en la veracidad de Dios. Otra solucion fundada en la misma naturaleza de los fenómenos. Relacion de los objetos con nuestra sensibilidad. Su sujecion á leyes necesarias. Consecuencia en pro de un mundo externo.

CAPÍTULO VII. _Análisis de la objetividad de las sensaciones_.

Qué son los cuerpos. Análisis de la idea de cuerpo. Su relacion con las sensaciones. Diferencia entre la extension y las demás calidades sensibles. Necesidad de la extension para un mundo externo.

CAPÍTULO VIII. _Sensacion de la extension_. Es percibida por varios sentidos. Análisis de la extension. Su multiplicidad. Su continuidad. Coexistencia incluida en la extension.

CAPÍTULO IX. _Objetividad de la sensacion de extension_.

Es la única sensacion que objetivamos. Ejemplo en que se van destruyendo todas las sensaciones. La extension receptáculo de las sensaciones. La extension es mas bien percibida que sentida. Importancia de los seres sensitivos en el órden del universo.

CAPÍTULO X. _Valor del tacto para objetivar las sensaciones_.

Opinion de los que miran el tacto como el sentido mas seguro y hasta el único. Se responde á sus argumentos. Sensacion doble. Peticion de principio. Ilusiones del tacto.

CAPÍTULO XI. _Inferioridad del tacto comparado con otros sentidos_.

Condillac. Extrañeza de su opinion. El tacto y la vista. Ejemplos en prueba de su inferioridad. El tacto y el oido. Aplicaciones.

CAPÍTULO XII. _Si la sola vista podria darnos idea de una superficie_.

Condillac. Se combate su opinion. Contradiccion en que incurre. Pruebas en favor de la vista. El color y la extension. Confesion de Condillac. Una consecuencia.

CAPÍTULO XIII. _El ciego de Cheselden_.

Fenómenos que presentó. Observaciones sobre estos fenómenos. Equivocaciones que se padecerian. Razones en apoyo de esta conjetura. Observaciones contradictorias que se nos refieren. Qué prueban dichos fenómenos.

CAPÍTULO XIV. _Se examina si la vista puede darnos idea del volúmen_.

Una razon concluyente fundada en la idea del sólido. Otras razones fundadas en la experiencia.

CAPÍTULO XV. _La vista y el movimiento_.

Se explica cómo la vista puede dar idea del movimiento. Resúmen de las doctrinas de los capítulos anteriores.

CAPÍTULO XVI. _Posibilidad de otros sentidos_.

Un pasaje de La-Mennais. Dificultades que suscita. Los cuerpos y las sensaciones. Posibilidad de un nuevo órden de sensaciones.

CAPÍTULO XVII. _Existencia de nuevos sentidos_.

Explicacion de la palabra, sentir. Diferentes clases de impresiones sensibles. La sensacion y el sentimiento. Sus semejanzas y diferencias.

CAPÍTULO XVIII. _Solucion definitiva de la dificultad de La-Mennais_.

problema de la posibilidad de la experiencia_.

Sus tendencias al idealismo. Da orígen al sistema de Fichte. Kant en contradiccion con algunos de sus discípulos en materia de idealismo.

CAPÍTULO XVIII. _El problema de la experiencia sensible_.

En qué consiste el problema de la experiencia. Cinco problemas De la Estética trascendental. Se resuelven los cuatro primeros. Se plantea el último.

CAPÍTULO XIX. _Consideraciones sobre la extension abstraida de los fenómenos_.

La extension no es ninguno de los seres que entran en la cosa extensa. Análisis de la extension. Qué es la continuidad. Inutilidad de las definiciones con que se acostumbra explicarla. La extension fenomenal y la extension geométrica. Conjeturas. Doctrina de Santo Tomás sobre las representaciones sensibles.

CAPÍTULO XX. _Si hay magnitudes absolutas_.

Consideraciones sobre la fijeza de las medidas. Variedad de la vision. Ojos microscópicos. Inutilidad del tacto para la medida fija. Ejemplo. Acuerdo del arte y de la ciencia.

CAPÍTULO XXI. _Inteligibilidad pura del mundo extenso_.

La realidad y las apariencias. Qué es el mundo corpóreo a los ojos de un espíritu puro. Dos geometrías. La pura y la empírica. La geometría pura es separable de la sensible. Qué es la extension despojada de toda forma sensible. Por qué se nos hace difícil el concebir la inteligibilidad pura del mundo corpóreo. Insuficiencia de la geometría. Necesidad de la metafísica. Insuficiencia de la filosofía que reduce al mundo á movimientos y figuras.

CAPÍTULO XXII. _La divisibilidad infinita_.

Argumentos en contra. El cuerpo matemático y el cuerpo natural. Insuficiencia de esta distincion para resolver la dificultad.

CAPÍTULO XXIII. _Los puntos inextensos_.

Dos argumentos en contra. Uno en pro fundado en consideraciones matemáticas. Réplica. Insubsistencia del que se funda en la paridad del número engendrado por la unidad.

CAPÍTULO XXIV. _Una conjetura sobre la nocion trascendental de la extension_.

Una equivocacion que se padece en las investigaciones sobre los primeros elementos de la extension. Se indica una conjetura sobre la verdadera naturaleza de la continuidad. Se explica si el mundo externo es tal como nosotros lo imaginamos. Acuerdo de la teoría con la realidad. Por qué se nos ha dado la intuicion sensible.

CAPÍTULO XXV. _Armonía del órden real, fenomenal é ideal_.

Distincion entre la realidad y el fenómeno. Doctrina de las escuelas. Esencia y accidentes de los cuerpos. Paralelismo de los fenómenos con la realidad. Su relacion constante. En qué consiste. Aplicaciones.

CAPÍTULO XXVI. _Carácter de las relaciones del órden real con el fenomenal_.

Estas relaciones no son de necesidad intrínseca. Aplicaciones. Necesidad de distinguir entre el órden intelectual puro y el sensible.

CAPÍTULO XXVII. _Si todo ha de estar en algun lugar_.

Diferencia entre el ser y estar. No hay razon para que todo esté en algun lugar. Tres relaciones de un ser con los cuerpos. Consecuencias. Solucion de varias cuestiones. Una equivocacion de Kant. Doctrina de los teólogos. Consecuencia importante.

CAPÍTULO XXVIII. _Contingencia de las relaciones corpóreas_.

El órden actual del universo no es intrínsecamente necesario. Aspecto y esencia de los seres. Consideraciones sobre esta diferencia. Una observacion sobre las ciencias naturales.

CAPÍTULO XXIX. _Solucion de dos dificultades_.

Dos partes de las ciencias naturales. Una física y otra geométrica. Cómo son verdaderas las ciencias físicas y qué condiciones han menester. Distancias contradictorias. Explicacion. Un principio fundamental para el acuerdo de la geometría y la realidad. Postulados necesarios para geometría. Carácter de las ciencias ideales.

CAPÍTULO XXX. _La sensibilidad pasiva_.

Qué es ser sentido. Dos significaciones. Lo simple no puede ser propiamente sentido. El mundo externo podria no ser sensible. Experiencia. Lo insensible podria hacerse sensible. Conjeturas.

CAPÍTULO XXXI. _Posibilidad de una mayor esfera en la sensibilidad activa_.

Estado de la cuestion. Su interés. Significado de las palabras espíritu puro. La sensibilidad y la simplicidad. Posibilidad intrínseca de la

LIBRO CUARTO.

DE LAS IDEAS.

CAPÍTULO I.

OJEADA SOBRE EL SENSUALISMO.

[1.] Acabamos de tratar de las sensaciones, y vamos á ocuparnos de las ideas. Para hacer debidamente este tránsito, es necesario investigar antes, si hay en nuestro espíritu algo mas que sensaciones, si todos los fenómenos internos que experimentamos, son algo mas que sensaciones trasformadas.

Salido el hombre de la esfera de las sensaciones, de esos fenómenos que le ponen en relacion con el mundo exterior, se encuentra con otro órden de fenómenos, igualmente presentes á su conciencia. No puede reflexionar sobre las sensaciones mismas, sin tener conciencia de algo que no es sensacion; no puede reflexionar sobre el recuerdo de las sensaciones, ó sobre la representacion interior de ellas, sin experimentar algo distinto de ese recuerdo y de esa representacion.

[2.] Aristóteles dijo: «nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido;» y las escuelas han repetido durante largos siglos el pensamiento del filósofo: «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.» Así los conocimientos humanos procedian de lo exterior á lo interior. Descartes vino á invertir este órden, pretendiendo que debia procederse de lo interior á lo exterior; su discípulo Malebranche hizo mas: en su concepto, le conviene al entendimiento encerrarse en lo interior, no comunicar con lo exterior sino lo menos posible; segun él, no hay aliento mas nocivo á la salud intelectual que el del mundo de los sentidos; las sensaciones son un perenne manantial de error; y la imaginacion es una hechicera tanto mas peligrosa cuanto que tiene su habitacion á la puerta misma del entendimiento, donde le espera para arrastrarle, con su belleza seductora y brillantes atavíos.

[3.] Locke quiso rehabilitar el principio de Aristóteles sujetándole á la piedra de toque de la observacion: pero á mas de la sensacion admitió la reflexion, y convino en reconocer al alma facultades innatas. Su discípulo Condillac no se limitó á esto: segun él, todos los actos de nuestra alma no son mas que sensaciones trasformadas; opina que, en vez de distinguir como Locke dos orígenes de nuestras ideas, el sentido y la reflexion, seria mas exacto no reconocer mas que uno; ya porque la reflexion no es en su principio sino la sensacion misma, ya porque la reflexion es mas bien el canal por donde pasan las ideas que vienen de

los sentidos, que nó el manantial de ellas. (_Estracto razonado del Tratado de las sensaciones. Resúmen de la primera parte_).

El juicio, la reflexion, los deseos, las pasiones, no son mas en concepto de Condillac, que la sensacion trasformada de diferentes modos. Por esta razon, le parece inútil el suponer que el alma recibe inmediatamente de la naturaleza todas las facultades de que está dotada. La naturaleza nos da órganos para advertirnos, por medio del placer, lo que debemos buscar, y por el dolor, lo que debemos huir; pero se detiene aquí, y deja á la experiencia el cuidado de hacernos contraer hábitos, y acabar la obra que ella ha comenzado. (_Tratado de las sensaciones. Prefacio_).

[4.] A la vista de este sistema, en que no se otorgan al alma ni siquiera facultades naturales, y se consideran las que posee, como un simple efecto de las sensaciones, se nota desde luego la contradiccion en que incurre su autor, cuando en el mismo lugar se declara ocasionalista, pretendiendo que las impresiones de la organizacion no son mas que la ocasion de nuestras sensaciones. ¿Puede darse facultad natural mas inexplicable que la de ponerse en relacion con objetos que no producen las sensaciones, y que son con respecto á ellas una mera ocasion? Si al alma se le concede esta facultad, ¿qué inconveniente hay en admitir las otras? ¿No es una facultad natural, y muy singular, la de sentir por medio de causas que no pueden obrar sino ocasionalmente? En este caso ¿no se atribuye al alma una facultad natural de producirse ella misma las sensaciones, con ocasion de las impresiones orgánicas, ó no se la supone en relacion inmediata con otro ser superior que se las produzca? ¿Por qué esa actividad interna, ó esa receptividad, no puede aplicarse á las ideas? ¿Por qué no se han de admitir en el alma otras facultades innatas? ó mas bien ¿por qué se dice que no se las supone, cuando se comienza por suponerlas?

Condillac, tan enemigo de hipótesis y sistemas, es eminentemente hipotético y sistemático. Concibe el orígen y la naturaleza de las ideas á su modo; y á este modo de concebirlas quiere que todo se adapte. Para dar una idea de las opiniones de Condillac y combatirlas con buen resultado, al mismo tiempo que con cumplida lealtad, examinaré brevemente los fundamentos de la obra en que mas se complace el autor, lisonjeándose de haber dado á su doctrina el mayor grado de claridad y certeza: el _Tratado de las sensaciones_.

CAPÍTULO II.

LA ESTATUA DE CONDILLAC.

[5.] Supone Condillac una estatua á la cual anima sucesivamente,

concediéndole un sentido despues de otro; y comenzando por el olfato dice: «Los conocimientos de nuestra estatua, limitada al sentido del olfato, no pueden extenderse sino á los olores: no puede tener ideas de extension, ni de figura, ni de nada que esté fuera de ella, ni otras sensaciones como el color, el sonido, el sabor.» (Cap. 1). Si á la estatua no se le concede, como la hipótesis lo exige, ninguna actividad, ninguna facultad, excepto la de sentir el olor, es cierto que no podrá tener ninguna otra idea, ni sensacion; y aun se puede añadir, que la sensacion del olor no será para ella ninguna idea.

«Si le presentamos una rosa, continúa Condillac, será para nosotros una estatua que siente una rosa; mas para sí misma, solo será el mismo olor de la rosa. Será pues olor de rosa, de clavel, de jazmin, de violeta, segun los objetos que obrarán sobre su órgano; en una palabra; los olores con respecto á ella, no son mas que sus modificaciones propias ó maneras de ser, y no podria creerse otra cosa, siendo estas las únicas sensaciones de que es susceptible.»

[6.] Si bien se observa, ya en los primeros pasos, se hace dar á la estatua un gran salto. A vueltas de la aparente simplicidad del fenómeno sensible, se introduce ya uno de los actos que suponen el entendimiento muy desarrollado: la reflexion. Ya la estatua se cree algo, se cree olor; ya se le atribuye pues la conciencia del _yo_, comparativamente á la impresion que recibe; ya se le hace emitir una especie de juicio, en que afirma la identidad del _yo_ con la sensacion. Esto es imposible, si no hay mas que la sensacion enteramente sola. Entonces no hay ni puede haber nada mas que aquella impresion puramente pasiva. Es un fenómeno aislado, sobre el cual no hay reflexion de ninguna clase; la estatua no tiene otra conciencia de sí misma que esta sensacion; pero esta conciencia no es digna de tal nombre en el órden reflexivo. La hipótesis de Condillac, aplicada en todo rigor, no ofrece mas que un fenómeno que no puede conducir á nada; desde el momento en que sale de la sensacion para desenvolverla, admite en el espíritu una actividad distinta y muy diferente de la sensacion, y arruina todo su sistema.

La estatua limitada á la sensacion del olor, no se creerá olor; esta creencia es un juicio, supone comparacion, y nada de esto se halla en el fenómeno sensible, considerado en toda su pureza, como lo exige la hipótesis de Condillac. Este filósofo comienza sus investigaciones analíticas, introduciendo condiciones, que él mismo supone eliminadas: quiere explicarlo todo, con la sensacion sola; y desde sus primeros pasos, combina esta sensacion con operaciones de un órden diferente.

[7.] La capacidad de sentir aplicada á la impresion recibida, la llama Condillac atencion. Si no hay mas que una sensacion, no habrá mas que una atencion; pero si las sensaciones se suceden con variedad dejando rastro en la memoria de la estatua, cuando se presente una nueva sensacion, la atencion se dividirá entre la actual y la pasada. La atencion dirigida simultáneamente á dos sensaciones, es la comparacion. Con la comparacion se percibirán las semejanzas ó diferencias; esta

percepcion es el juicio. Todo esto se hace con sensaciones solas; luego la atencion, la memoria, la comparacion, el juicio, no son mas que la sensacion trasformada. En apariencia nada mas sencillo, mas claro, mas verdadero; en realidad nada mas confuso, mas falso.

[8.] Por el pronto, la definicion de la atencion es inexacta. La capacidad de sentir, por el mero hecho de estar en ejercicio, se halla aplicada á la impresion: no se siente, cuando la facultad sensitiva no está en ejercicio; y no está en ejercicio, si no está aplicada á la impresion. En este concepto, la atencion no seria mas que el acto de sentir: toda sensacion seria atencion; y toda atencion sensacion: nadie ha dado jamás á estas palabras semejante significado.

[9.] La atencion es la aplicacion del ánimo á alguna cosa: y esta aplicacion supone el ejercicio de una actividad, concentrada sobre un objeto. Cuando el espíritu se halla enteramente pasivo, no atiende, hablando con propiedad; y respecto de las sensaciones, hay atencion, cuando por un acto reflejo conocemos que sentimos. Si no hay este conocimiento, no hay verdadera atencion, y sí únicamente sensacion mas ó menos viva, segun el grado con que está afectada nuestra sensibilidad. Si á las sensaciones muy vivas, se las quiere llamar atencion, el uso de la palabra será impropio; cabalmente, los que sienten con mas viveza, suelen distinguirse por su falta de atencion. La sensacion es la afeccion de una facultad pasiva; la atencion es el ejercicio de una actividad; y así es que los brutos no participan de ella, sino en cuanto encierran un principio de actividad para dirigir á un objeto determinado sus facultades sensitivas.

[10.] La percepcion de la diferencia de los olores de rosa y de clavel, ¿es una sensacion? Si se me dice que nó, infiero que el juicio no es la sensacion trasformada; pues no es ni siquiera sensacion; si lo es, entonces observo que si es la del clavel, ó la de la rosa, se sigue que con una sola de estas sensaciones, tendré la percepcion comparativa, lo que es absurdo. Si se me dice que es las dos juntas, contesto que esto, ó no significa nada para la cuestion, ó expresa un absurdo. Porque, si al decir que es las dos sensaciones juntas, se quiere dar á entender lo que significan las palabras en su rigor, tendremos una sensacion que será al mismo tiempo la de clavel y la de rosa, permaneciendo aquella distinta de esta, por exigirlo así la comparacion. Pero si se quiere dar á entender que las dos sensaciones existen juntas, nada adelantamos, pues esto lo dábamos ya por supuesto; y la dificultad estaba en explicar cómo la coexistencia producia la comparacion y el juicio, ó sea la percepcion de la diferencia.

La sensacion de clavel no es mas que sensacion de clavel, y la de rosa, de rosa. Desde el momento que se las compara, y se supone en el espíritu un acto por el cual percibe la diferencia, se le atribuye algo mas que la pura sensacion, se le añade una facultad distinta de la de sentir, esto es, la de comparar las sensaciones y apreciar sus semejanzas y diferencias.

[11.] Esa comparacion, esa fuerza intelectual que lleva los dos extremos á un terreno comun, sin confundirlos; que ve el punto en que se tocan, y el en que se separan, que falla por decirlo así entre ellos, es distinto de la sensacion; es efecto de una actividad de otro órden: su desarrollo dependerá de las sensaciones como de una condicion _sine qua non_, como de causas excitantes; pero nada tiene que ver con las sensaciones mismas, es esencialmente distinta de ellas, no puede confundirse con ellas, sin destruir la idea de la comparacion, sin hacerla imposible.

No hay juicio posible, sin las ideas de identidad ó semejanza; y estas ideas no son sensaciones. Las sensaciones son hechos particulares que no salen de su esfera, que no se aplican de un caso á otro; las ideas de identidad y semejanza envuelven algo de comun, que se aplica á muchos.

[12.] ¿Qué le sucederá pues á un ser limitado á la facultad de experimentar varias sensaciones? Las tendrá sin compararlas. Cuando sentirá de un modo, no sentirá de otro, la una sensacion no será la otra, es cierto; pero el ser sensible no se dará cuenta de la variedad. Las unas sensaciones vendrán en pos de las otras, sin ser comparadas entre sí. Aun suponiendo la memoria de ellas, esa memoria no será mas que una repeticion de las mismas, con menos intensidad. Si se admite que el ser sensible las compara, y que percibe sus relaciones de identidad ó distincion, de semejanza ó diferencia; se admiten ya una serie de actos reflejos, que no son sensaciones.

[13.] Ni la memoria de las sensaciones propiamente dicha, puede explicarse por ellas solas; y en esto se equivoca tambien Condillac. La sensacion de olor de rosa que la estatua recibió ayer, puede recordarla hoy; pero este recuerdo puede ser de dos maneras: 1.º reproduciéndose interiormente la sensacion sin ninguna causa externa, y sin ninguna relacion á tiempo pasado, ni por consiguiente á la existencia anterior de una sensacion semejante; entonces el recuerdo no es para la estatua un recuerdo propiamente dicho, solo es una sensacion mas ó menos viva; 2.º reproduciéndose con relacion á una existencia de la misma, ú otra semejante en un tiempo anterior, en lo que consiste esencialmente el recuerdo; y entonces ya hay algo mas que sensacion: hay las ideas de sucesion, de tiempo, de anterioridad, de identidad ó semejanza, todas muy distintas de la sensacion, y no solo distintas sino separables.

Dos sensaciones enteramente distintas pueden referirse á un mismo tiempo en la memoria; el tiempo pues será idéntico y las sensaciones distintas. La sensacion puede existir sin recuerdo del tiempo en que antes existia, y hasta sin ningun recuerdo de que haya existido; luego la sensacion no envuelve la relacion del tiempo; luego estas son cosas distintas, muy diferentes; luego se engaña Condillac, cuando quiere explicar la memoria de las sensaciones por sensaciones puras.

[14.] Las reflexiones anteriores arruinan enteramente el sistema de Condillac. O admite algo mas que sensaciones ó nó; si lo primero, peca

contra su supuesto principal; si lo segundo, no le es posible explicar ninguna idea abstracta, ni aun la memoria sensitiva; se verá pues reducido á admitir con Locke la reflexion sobre las sensaciones, y por la misma razon, otras facultades del alma.

[15.] Compréndese fácilmente lo que han sostenido algunos filósofos de que todas nuestras ideas vienen de los sentidos, entendiéndose que las sensaciones despiertan nuestra actividad interior, y ofrecen por decirlo así, los materiales á la inteligencia; pero no se comprende cómo se ha podido dar por cosa cierta, clara, sumamente sencilla, que en nuestro espíritu no hay mas que esos materiales, las sensaciones. Basta fijar un momento la atencion sobre nuestro interior para descubrir muchos fenómenos distintos de la sensacion, y varias facultades que nada tienen que ver con la sensitiva. Si Condillac se hubiese limitado á sostener que esas facultades para desenvolverse, han menester el sentir como una especie de excitacion, nada hubiera dicho que no fuera muy conforme á la sana filosofía; pero pretender que todo lo excitado, que todo lo desenvuelto, no es mas que el mismo principio excitante, y esto empeñarse en confirmarlo con la observacion, es contrariar abiertamente la observacion misma, es condenarse á no poder dar un paso en la explicacion de la actividad intelectual, so pena de apartarse del supuesto en que se estriba. Sin embargo, el autor del _Tratado de las sensaciones_ parece estar muy satisfecho de su sistema: impresion actual, hé aquí la sensacion; recuerdo de la sensacion, hé aquí la idea intelectual: esto si no es sólido es alucinador; con la apariencia de una observacion delicada, se detiene en la superficie de las cosas, y no fatiga al discípulo. Todo sale de la sensacion: pero es porque Condillac hace hablar á la estatua, del modo que á él le parece bien, sin atenerse á la hipótesis de la sensacion sola.

[16.] Este sistema, á mas de su flaqueza filosófica, es funesto á las ideas morales. ¿Qué es la moral, si no hay mas ideas que las sensaciones? ¿Qué son los deberes, si todo se reduce á necesidades sensibles, á placer ó dolor? ¿Qué es de Dios, qué es de todas las relaciones del hombre para con Dios?

CAPÍTULO III.

DIFERENCIA ENTRE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS Y LAS REPRESENTACIONES SENSIBLES QUE LAS ACOMPAÑAN.

[17.] Nuestras ideas intelectuales andan siempre acompañadas de representaciones sensibles. Esto hace que al reflexionar sobre aquellas, las confundimos con estas. Digo al reflexionar sobre ellas, mas nó al servirnos de ellas. Todos nos servimos muy bien de cada idea segun las

circunstancias: el error está en el acto reflejo, nó en el directo. Conviene no perder de vista esta última observacion.

[18.] Es poco menos que imposible que el geómetra piense en el triángulo, sin que divague por su imaginacion la semejanza del triángulo, tal como le ha visto mil veces en las láminas: y por este motivo, estará el geómetra inclinado á creer que la idea del triángulo no es mas que aquella representacion sensible. Si así fuese, se verificaria en la idea del triángulo lo que afirma Condillac, de que la idea no es mas que el recuerdo de la sensacion. En efecto, aquella representacion es la sensacion repetida; no hay entre las dos afecciones del alma mas diferencia, sino que la sensacion actual es causada por la presencia actual del objeto, y por tanto es mas fija y mas viva. En prueba de que la diferencia no es esencial, sino que solo está en el mas ó en el menos, se puede notar, que si la representacion imaginaria llega á un grado muy alto de viveza, no la distinguimos de la sensacion, como les sucede á los visionarios, y como todos lo experimentamos durante el sueño.

[19.] No será difícil demostrar cuán diferentes son la idea del triángulo y su representacion imaginaria, si se atiende á los hechos siguientes.

1.º La idea del triángulo es una: conviene á todos los triángulos de todos tamaños, y de todas especies. La representacion es múltipla, y varía en tamaño y en forma.

2.º Mientras raciocinamos sobre las propiedades del triángulo, estribamos sobre una idea fija, necesaria; la representacion cambia incesantemente, sin alterarse la unidad de la idea.

3.º La idea del triángulo de cada especie en particular, es clara, evidente, en ella vemos del modo mas luminoso sus propiedades; por el contrario la representacion sensible, es vaga, confusa; así apenas distinguimos el triángulo rectángulo del acutángulo ú obtusángulo de poca inclinacion. La idea corrige estos errores, ó mas bien prescinde de ellos; si se sirve de la figura imaginaria es como de un auxiliar: del mismo modo que al trazar las figuras en el papel, damos la demostracion, prescindiendo de que sean ó nó bien exactas, y hasta sabiendo que no lo son, y que es imposible que lo sean del todo.

4.º La idea del triángulo es la misma para el ciego de nacimiento que para el hombre con vista: como lo prueba el que los dos la desenvuelven del mismo modo, en sus raciocinios y usos geométricos. La representacion es diferente; pues para nosotros, es una imágen de lo visto, lo que es imposible en el ciego. Este, al pensar en el triángulo, no tiene en su imaginacion la misma representacion sensible que nosotros, ni la puede tener; pues carece de todo lo que se refiere á la sensacion de la vista. Si el ciego tiene alguna representacion concomitante de la idea, ha de venirle del solo tacto; y para los triángulos de alguna extension cuyas

tres líneas no pueden ser tocadas juntas, la representacion ha de ser una serie sucesiva de sensaciones del tacto, como el recuerdo de un pasaje de música es esencialmente una representacion sucesiva. En nosotros la representacion del triángulo es casi siempre simultánea; excepto el caso de triángulos muy grandes, mucho mayores que los que acostumbramos á ver; pues en este caso, particularmente cuando no hay costumbre de considerarlos, parece que necesitamos ir extendiendo sucesivamente las líneas.

[20.] Lo que se ha dicho del triángulo, la mas sencilla de las figuras, puede aplicarse con mayor razon á todas las demás. Muchas de ellas no pueden ser representadas distintamente en la imaginacion, como se ve en las que constan de muchos lados; y aun el círculo, que en la facilidad de ser representado se acerca al triángulo, no podemos imaginarlo con tal perfeccion que le distingamos de una elipse cuyos dos ejes se diferencien poco entre sí.

CAPÍTULO IV.

LA IDEA Y EL ACTO INTELECTUAL.

[21.] Demostrado que las ideas geométricas no son las representaciones sensibles, resulta tambien demostrado de toda clase de ideas. Si en algunas podia haber dificultad, era sin duda en las relativas á la geometría, pues estas tienen objetos que se prestan á ser representados sensiblemente; cuando los objetos no son figurados, no pueden ser percibidos por ningun sentido; hablar entonces de representacion sensible, es incurrir en una contradiccion.

[22.] Estas consideraciones tiran una línea divisoria entre el entender y el imaginar; línea que tiraron todos los escolásticos, línea que conservaron, y por decirlo así, marcaron mas Descartes y Malebranche, línea que comenzó á borrar Locke, y que hizo desaparecer Condillac. Todos los escolásticos reconocieron esta línea; pero así ellos como muchos otros emplearon un lenguaje que mal entendido, era muy á propósito para contribuir á borrarla. A toda idea la llamaron imágen del objeto; explicaron el acto de entender, cual si en el entendimiento hubiese una especie de forma que expresase el objeto, como el retrato delante de los ojos ofrece á estos la imágen de la cosa retratada. Este lenguaje dimana de la continua comparacion que naturalmente se hace entre el entender y el ver. Cuando los objetos no están presentes, nos valemos de retratos; y como los objetos en sí mismos no pueden estar presentes á nuestro entendimiento, se concibió una forma interior que hiciese las veces de un retrato. Por otra parte, las únicas cosas que se prestan á representacion propiamente dicha, son las sensibles; el único caso en que hallamos dentro de nosotros esa forma en que se retratan los

objetos es el de la representacion imaginaria; y así era peligroso que á esta se le llamase idea, y á toda idea representacion imaginaria, en lo que consiste el sistema de Condillac.

[23.] Santo Tomás llama á las representaciones de la imaginacion, _phantasmata_, y dice que mientras el alma está unida al cuerpo no puede entender sino _per conversionem ad phantasmata_, esto es, sin que preceda y acompañe al acto intelectual la representacion de la fantasía, que sirve como de material para la formacion de la idea, y de auxiliar para aclararla y avivarla. La experiencia nos enseña de continuo que siempre que entendemos, se agitan en nuestra imaginacion formas sensibles relativas al objeto que nos ocupa. Ya son las imágenes de la figura y color del objeto, si este los tiene; ya son las imágenes de aquellos con que se le puede comparar; ya son las palabras con que se expresa en la lengua que habitualmente hablamos. Así, hasta pensando en Dios, en el acto mismo en que afirmamos que es espíritu purísimo, se nos ofrece en la imaginacion bajo una forma sensible. Si hablamos de la eternidad, vemos al _anciano de días_, tal como lo hemos visto representado en los templos; si de la inteligencia infinita, nos imaginamos quizás un piélago de luz: si de la infinita misericordia, nos retratamos un semblante compasivo; si de la justicia, un rostro airado. Al esforzarnos por concebir algo de la creacion, se nos representa un manantial de donde brotan la luz y la vida, así como la inmensidad, la sensibilizamos tambien en una extension sin límites.

La imaginacion acompaña siempre á la idea, mas no es la idea; y la prueba evidente é irrefragable de la distincion y diferencia de estas cosas, se halla en que si en el acto mismo de tener la imaginacion de un piélago de luz, de un anciano, de un rostro airado ó compasivo, de manantial, de extension etc. etc., se nos pregunta si Dios es algo de aquello, si tiene algo de parecido á nada de aquello, responderemos al instante que nó, que esto es imposible; lo que demuestra la existencia de una idea que nada tiene que ver con aquellas representaciones, y que esencialmente excluye lo que ellas incluyen.

[24.] Lo dicho de la idea de Dios es aplicable á muchas otras. Apenas entendemos nada, sin que entre como un elemento indispensable la idea de relacion; ¿y cómo se representa la relacion? En la imaginacion de mil maneras, como punto de contacto de dos objetos, como hilos que los unen; pero ¿la relacion es algo de esto? nó. Al preguntársenos en qué consiste, ¿tenemos ni el menor asomo de duda de que pueda ser algo de esto? nó.

[25.] El llamar á toda idea imágen, es un error, si se quiere concebir la idea como algo distinto del acto intelectual, y que se ponga delante del entendimiento, cuando este ha de ejercer sus funciones. Imágen es lo que representa, _como semejanza_; y yo pregunto, ¿cómo se sabe que exista esta representacion ó semejanza? ¿cómo se sabe que para entender, necesitamos una forma interior, que sea como un retrato del objeto? ¿Qué es retrato, cuando se sale del órden sensible? En el órden intelectual,

hay semejanzas, pero nó en el sentido en que las tomamos en el órden material. Yo entiendo, otro hombre entiende tambien; en esto tenemos una semejanza, pues que se halla en el uno lo mismo que en el otro, nó idéntico en número, sino en especie. Pero esta semejanza es de un órden muy diferente de las sensibles.

[26.] Al entender, conocemos lo que hay en el objeto entendido; pero no sabemos si esto se hace por el simple acto del entendimiento, sin necesidad de un medio representativo por la semejanza. Entendemos la cosa, nó la idea, y tanta dificultad encuentro en que el entendimiento perciba sin la idea, como en que la supuesta representacion se refiera al objeto. ¿Cómo es que mi idea se refiere á un objeto? si por sí misma, luego ella por sí sola, siendo puramente interior, se refiere á lo exterior, me pone en relacion con lo exterior sin necesidad de ningun intermedio. Lo que hace ella, tambien lo podrá hacer el acto intelectual por sí solo. Si la relacion de la idea con el objeto, me viene por otra idea, tengo sobre la intermedia la misma dificultad que sobre la primera. De todos modos siempre llegamos á un caso en que se hace la transicion del entendimiento al objeto sin intermedio.

Si tengo á la vista un objeto imágen de otro desconocido, veré el objeto en sí mismo, pero sin conocer que tiene relacion de imágen, hasta que me lo digan; conoceré su realidad, mas nó su representacion. Lo propio sucederá en las ideas-imágenes: luego nada explican para hacer el tránsito del acto interior al objeto, pues no encontramos que ellos puedan hacer para sí, lo que se quiere que hagan para el entendimiento.

[27.] En el acto intelectual hay algo misterioso que el hombre procura explicar de mil modos, sensibilizando lo que experimenta allá en su interior. De aquí tantas locuciones metafóricas; útiles, si solo se emplean para llamar y fijar la atencion, y darse á sí propio cuenta del fenómeno; nocivas á la ciencia, si sacándolas de estos límites, se olvida que son metáforas, y que jamás pueden confundirse con la realidad.

Por la inteligencia vemos lo que hay en las cosas; experimentamos el acto perceptivo, pero al reflexionar sobre él andamos á tientas, como si en el manantial mismo de la luz hubiese una densa nube que nos impidiese verle con claridad. Así el firmamento está á veces inundado con la luz del sol, mientras el astro cercado de nubes se oculta á nuestros ojos, sin que podamos ni aun determinar su posicion en el horizonte.

[28.] Una de las causas de la oscuridad en esta materia es el mismo esfuerzo que se hace por aclararla. El acto de entender es sumamente luminoso en su parte objetiva, pues por él vemos lo que hay en los objetos; pero en su naturaleza subjetiva, ó en sí mismo, es un hecho interno simple, que no puede explicarse con palabras. Esto no es una particularidad del acto intelectivo, conviene á todos los fenómenos internos. ¿Qué es ver, gustar, oir; qué es una sensacion, un sentimiento cualquiera? Es un fenómeno interno, del cual tenemos

conciencia, que no podemos descomponer en partes explicando la combinacion de estas por medio de un discurso. Indicamos el fenómeno con una palabra, pero esta palabra nada significa para quien no le experimenta tambien, ó no le ha experimentado alguna vez. Todas las explicaciones del mundo no harian entender al ciego de nacimiento lo que es un color, ni al sordo lo que es un sonido.

El acto intelectivo pertenece á esta clase: es un hecho simple que podemos _designar_, mas nó explicar. La explicacion supone varias nociones cuya combinacion se expresa en el discurso; en el acto intelectivo no las hay: cuando se ha dicho pensar ó entender, se ha dicho todo. Esta simplicidad no se destruye por la multiplicidad objetiva; tan simple es el acto con que se percibe un solo objeto, como otro con que se comparan dos ó mas. Si no es posible hacerlo todo en un acto, resultan muchos; pero al fin hay uno que se enlaza con ellos, ó los resume, mas nó un acto compuesto.

CAPÍTULO V.

COTEJO DE LAS IDEAS GEOMÉTRICAS CON LAS NO GEOMÉTRICAS.

[29.] La idea es cosa muy diferente de la representacion sensible, pero tiene con ella relaciones necesarias que conviene examinar. Cuando digo _necesarias_, hablo únicamente del modo de entender de nuestro espíritu, y en su estado actual, prescindiendo de la inteligencia de otros espíritus y aun de la del humano, para cuando se halle sujeto á condiciones diferentes de las que le han sido impuestas en su presente union con el cuerpo. Tan pronto como salimos de la esfera en que se ejerce nuestra experiencia, es preciso que seamos sobrios en el establecimiento de proposiciones generales, guardándonos de aplicar á todas las inteligencias, calidades que tal vez solo convienen á la nuestra; y que quizás respecto de ella misma se variarán del todo, cuando pasemos á otra vida. Previas estas observaciones, muy importantes para deslindar cosas que hay peligro de confundir, examinemos las relaciones de nuestras ideas con las representaciones sensibles.

[30.] Fijando la consideracion sobre la diferencia de los objetos á que se refieren nuestras ideas, ocurre desde luego una clasificacion de estas en geométricas y no geométricas. Las primeras, abarcan todo el mundo sensible en cuanto es percibido en la representacion del espacio; las segundas, se extienden á toda especie de seres, prescindiendo de que sean ó nó sensibles; aquellas suponen un elemento primitivo que es la representacion de la extension; y en las divisiones y subdivisiones en que se distribuyen, no ofrecen mas que la idea de la extension limitada y combinada de diferentes maneras; estas, nada ofrecen relativo á la representacion del espacio, y aun cuando se refieran á él, solo le

consideran en cuanto numerado, por las varias partes en que se puede dividir. De aquí resulta una línea que en las matemáticas separa la geometría de la aritmética universal; pues aquella tiene por base la idea de extension, cuando esta solo considera el número, ya sea determinadamente como en la aritmética propiamente dicha, ya indeterminadamente, como en el álgebra.

[31.] Aquí es de notar la superioridad que las ideas no geométricas tienen sobre las geométricas. En los dos ramos de las matemáticas, aritmética universal y geometría, se echa de ver esta superioridad de una manera evidente. La geometría necesita á cada paso el auxilio de la aritmética, y esta jamás necesita el auxilio de la geometría. Se podrian tratar todos los ramos de la aritmética y álgebra, desde sus nociones mas elementales hasta sus complicaciones mas sublimes, sin mezclar para nada la idea de la extension, y por consiguiente sin hacer uso de ninguna idea geométrica. Hasta el cálculo infinitesimal, nacido en cierto modo de consideraciones geométricas, se ha emancipado de estas, y se ha constituido en un cuerpo de ciencia del todo independiente de la idea de extension. Por el contrario, la geometría ha menester desde sus primeros pasos, del auxilio de la aritmética. La comparacion de los ángulos, punto fundamental en la ciencia geométrica, no se hace sin medirlos; y la medida se refiere á un arco de la circunferencia dividido en cierto número de grados que se pueden contar: hénos aquí en la idea del número, en la operacion de contar, esto es, en el terreno de la aritmética.

La misma prueba de superposicion, no obstante su carácter eminentemente geométrico, necesita la numeracion, en cuanto se haga una superposicion repetida. Si se comparan dos arcos enteramente iguales, demostrando esta igualdad por medio de la superposicion, no necesitamos la idea del número; pero si comparamos dos arcos desiguales con la mira de apreciar la relacion de su cantidad y empleamos el método de superponer el menor al mayor, repetidas veces, ya _contamos_, ya empleamos la idea de _número_ y nos hallamos otra vez en el terreno de la aritmética. Al comparar entre sí los radios de un círculo, sacamos su igualdad por el método de superposicion, prescindiendo de la idea de número; pero si nos proponemos conocer la relacion del diámetro á los radios, nos valemos de la idea de _dos_ diciendo que el diámetro es duplo del radio, y entramos otra vez en los dominios de la aritmética. A medida que se adelanta en la combinacion de las ideas geométricas, se van empleando mas y mas las aritméticas. Así en el triángulo entra por necesidad la idea del número _tres_; y en una de sus propiedades esenciales entran la de _suma_, la de _tres_ y la de _dos_: la _suma_ de los _tres_ ángulos de un triángulo es igual á _dos_ rectos.

[32.] No se crea que la idea del número pueda ser reemplazada por la intuicion sensible de la figura cuyas propiedades y relaciones se trata de averiguar. Esta intuicion en muchos casos es imposible, como se ve cuando se habla de figuras de muchos lados. Fácilmente nos representamos en la imaginacion un triángulo y hasta un cuadrilátero; la

representacion se nos hace ya algo difícil al tratarse de un pentágono; mas todavía, de un hexágono ó un heptágono; y en llegando la figura á cierto número de lados se va escapando á la intuicion sensible, hasta que se hace ya imposible de todo punto, apreciarla por la mera intuicion. ¿Quién es capaz de representarse en la imaginacion un polígono de mil lados?

[33.] Esta superioridad de las ideas no geométricas con respecto á las geométricas, es sumamente notable, porque indica que la esfera de la actividad intelectual se dilata á medida que se eleva sobre la intuicion sensible. La extension, que como hemos visto ya (Lib. III.) sirve de base no solo á la geometría sino tambien á las ciencias naturales, en cuanto representa sensiblemente la intensidad de ciertos fenómenos, es del todo inútil para hacernos penetrar en la íntima naturaleza de estos y conducirnos de lo que _aparece_ á lo que _es_. Esta idea y las demás que á ella se subordinan, es por decirlo así una idea inerte de la cual no brota ningun principio vital que fecunde nuestro entendimiento y mucho menos la realidad: fondo insondable en que puede ejercerse nuestra actividad intelectual con la seguridad de no encontrar en él otra cosa que lo que pongamos nosotros mismos; objeto muerto que se presta á todas las combinaciones imaginables sin que por sí mismo sea capaz de producir nada ni contener sino lo que se le ha dado. Los físicos al considerar la inercia como propiedad de la materia, han atendido, tal vez mas de lo que ellos se figuran, á la idea de extension que nos presenta lo inerte por excelencia.

[34.] Las ideas de número, de causa, de substancia, son fecundas en resultados y se aplican á todos los ramos de las ciencias. Apenas se puede hablar sin que se las exprese; diríase que son elementos constitutivos de la inteligencia, pues que sin ellas se desvanece como fugaz ilusion. Conducidlas por todo el ámbito que ofrece objetos á la actividad intelectual, y á todo se extienden, á todo se aplican, para todo son necesarias, si se quiere que la inteligencia pueda percibir y combinar. Es indiferente que los objetos sean sensibles ó insensibles, que se trate de nuestra inteligencia ó de otras sometidas á leyes diferentes; donde quiera que concebimos el acto de entender, concebimos tambien aquellas ideas primitivas como elementos indispensables para que el acto intelectual pueda realizarse. La existencia misma, y hasta la posibilidad del mundo sensible, son indiferentes á la existencia y combinacion de dichos elementos: ellos existirian en un mundo de inteligencias puras, aun cuando el universo sensible no fuera mas que ilusion ó una absurda quimera.

Por el contrario, tomad las ideas geométricas y hacedlas salir de la esfera sensible: todo cuanto sobre ellas fundareis serán palabras que no significan nada. Las ideas de substancia, de causa, de relacion y otras semejantes, no brotan de las ideas geométricas: cuando nos fijamos en estas solas, tenemos delante un campo inmenso donde la vista se dilata por espacios sin fin; pero donde reinan el frio y el silencio de la muerte. Los seres, la vida, el movimiento que en este campo os

propongais introducir, es necesario traerlos de otra parte; es necesario emplear otras ideas, combinarlas, para que de su combinacion surjan la vida, la actividad, el movimiento, para que en las ideas geométricas se vea algo mas que ese fondo inmóvil, inerte, vacío, cual concebimos las regiones del espacio mas allá de los confines del mundo.

[35.] Las ideas geométricas propiamente dichas, en cuanto se distinguen de las representaciones sensibles, no son simples, pues encierran por necesidad las de relacion y número. No se da un paso en geometría sin comparar; y esta comparacion se hace casi siempre interviniendo la idea de número. De donde resulta que las ideas geométricas, en apariencia tan diferentes de las puramente aritméticas, son idénticas con ellas, en cuanto á su forma, ó bien en cuanto á su carácter ideal puro; y solo se distinguen de las mismas en que se refieren á una materia determinada, cual es la extension, tal como se ofrece en la representacion sensible. Luego la inferioridad de las ideas geométricas que he consignado anteriormente (31), solo se refiere á su materia, ó sea á las representaciones sensibles, que presupone como un elemento indispensable.

[36.] Inferiré de esta doctrina otra consecuencia notable, y es la unidad del entendimiento puro, y su distincion de las facultades sensitivas. En efecto: por lo mismo que aun con respecto á los objetos sensibles, empleamos ideas que nos sirven tambien para otros no sensibles, con solas las diferencias que consigo trae la diversidad de la materia percibida, se deduce que mas arriba de las facultades sensitivas hay otra superior, con una actividad propia, con elementos distintos de las representaciones sensibles, centro donde se reunen todas las percepciones intelectuales, y donde reside esa fuerza intrínseca, que si bien es excitada por las impresiones sensibles, se desenvuelve tambien por sí propia, apoderándose de aquellas impresiones y convirtiéndolas por decirlo así en propia sustancia, por medio de una asimilacion misteriosa.

[37.] Y aquí repetiré lo que ya hice notar en otra parte, sobre el profundo sentido ideológico que encerraba la doctrina del _entendimiento agente_ de los aristotélicos, que ha sido ridiculizada, por no haber sido comprendida. Pero dejemos este punto y pasemos á analizar con mucho detenimiento las ideas geométricas, para ver si nos será posible divisar algun rayo de luz en esa profundidad tenebrosa que envuelve la naturaleza y orígen de nuestras ideas.

CAPÍTULO VI.

EN QUÉ CONSISTE LA IDEA GEOMÉTRICA; Y CUÁLES SON SUS RELACIONES CON LA INTUICION SENSIBLE.

[38.] En los capítulos anteriores he distinguido entre las ideas puras y las representaciones sensibles; y creo haber demostrado la diferencia que va de aquellas á estas, aun limitándonos al órden geométrico. Mas con esto no queda explicada la idea en sí misma; se ha dicho lo que no es, pero nó lo que es; y aunque llevo indicada la imposibilidad de explicar las ideas simples y la necesidad de contentarnos con designarlas, no quiero limitarme á esta observacion, en la cual mas bien parece que la dificultad se elude que no que se suelta. Solo despues de las debidas investigaciones con que se pueda comprender mejor lo que se intenta _designar_, será lícito limitarnos á la designacion; porque entonces se echará de ver que la dificultad no ha sido eludida. Comencemos por las ideas geométricas.

[39.] ¿Es posible una idea geométrica, sin representacion sensible, concomitante, ó precedente? Para nosotros creo que nó. ¿Qué significa la idea de triángulo si no se refiere á líneas que forman ángulos y que cierran un espacio? ¿Y qué significan, líneas, ángulos, espacio, en saliendo de la intuicion sensible? Línea es una serie de puntos, pero esta serie no representa nada determinado, susceptible de combinaciones geométricas, si no se refiere á esa intuicion sensible en que se nos aparece el punto como un elemento generador de cuyo movimiento resulta esa continuidad que llamamos línea. ¿Qué serán los ángulos, sin esas líneas representadas ó representables? ¿Qué será el área del triángulo, si se prescinde de un espacio, de una superficie representada ó representable? Se puede desafiar á todos los ideólogos á que dén un sentido á las palabras empleadas en la geometría, si se prescinde absolutamente de toda representacion sensible.

[40.] Las ideas geométricas, tales como nosotros las poseemos, tienen una relacion necesaria á la intuicion sensible: no son esta, pero la presuponen siempre. Para comprender mejor esta relacion propongámonos definir el triángulo diciendo que es la figura cerrada por tres líneas rectas. En esta definicion entran las ideas siguientes: espacio, cerrado, tres, líneas. Las cuatro son indispensables; en quitando cualquiera de ellas, desaparece el triángulo. Sin espacio no hay triángulo posible, ni figura de ninguna clase. Con un espacio y tres líneas que no cierren la figura, tampoco se forma un triángulo; luego no se puede omitir la palabra cerrado. Si se cierra una figura con mas de tres líneas, el resultado no es un triángulo; y si se toman menos de tres, no se puede cerrar la figura. Luego la idea de tres, es necesaria en la idea del triángulo. Excusado es añadir que la idea de línea es no menos necesaria que las otras; pues que sin ella no se concibe el triángulo.

Aquí es de notar, que se combinan varias ideas distintas, pero todas referidas á una intuicion sensible, bien que de una manera indeterminada. Se prescinde de que las líneas sean largas ó cortas, de que formen ángulos mas ó menos grandes; de lo cual no se puede

prescindir en ninguna intuicion determinada: porque esta cuando existe, tiene calidades propias; de lo contrario no seria una representacion determinada, y por tanto no fuera sensible, como se la supone; pero, aunque la referencia sea á una intuicion indeterminada, supone siempre alguna, existente ó posible; pues en otro caso le faltaria al entendimiento la materia de combinacion; y las cuatro ideas que hemos encontrado en la del triángulo, serian formas vacías que no significarian nada, y cuya combinacion fuera extravagante, ó mas bien absurda.

[41.] Parece pues que la idea del triángulo no es mas que la percepcion intelectual de la relacion que entre sí tienen las líneas, presentadas á la intuicion sensible, pero considerada esta en toda su generalidad, sin ninguna circunstancia determinante que la limite á casos ni especies particulares. Con esta explicacion no se pone una cosa intermedia entre la representacion sensible y el acto intelectual: este, ejerciendo su actividad sobre los materiales ofrecidos por la intuicion sensible, percibe las relaciones de los mismos; y en esta percepcion pura, simplicísima, consiste la idea.

[42.] Se entenderá mejor lo que acabo de explicar, si en vez de tomar por ejemplo el triángulo, consideramos una figura de muchos lados, incapaz de ser presentada claramente á la intuicion sensible, como un polígono de un millon de lados. La idea de esta figura es tan simple como la del triángulo: con un acto intelectual la percibimos, y podríamos expresarla con una sola palabra; calculamos sus propiedades, sus relaciones, con la misma exactitud y certeza que las del triángulo, sin embargo de que nos es absolutamente imposible representarla distintamente en nuestra imaginacion. Reflexionando sobre lo que en este supuesto se ofrece al acto intelectual, notamos los mismos elementos que en la idea de triángulo, con la diferencia de que el número _tres_, se ha convertido en un _millon_. Este número de líneas no podemos representárnoslas sensiblemente; pero el entendimiento para percibir su objeto, tiene bastante con la idea de línea en general, combinada con la del número, un millon. Encontramos pues los mismos elementos que en la idea del triángulo; pero estos elementos son los materiales sobre que se ejerce el acto perceptivo, considerándolos en general, sin mas determinacion que la que consigo trae el número fijo.

[43.] La idea de un polígono en general, prescindiendo del número de sus lados, no ofrece al espíritu nada determinado en la representacion sensible: lo único que de esta se toma, es la idea de línea recta considerada en abstracto y la de un espacio cerrado, mirándolo todo en su mayor generalidad. Con el acto intelectual se percibe la relacion que entre sí tienen esos objetos de la intuicion sensible, aun en medio de su indeterminacion. Este acto perceptivo es la idea. Todo lo demás que se introduce es inútil; y sobre ser inútil, es afirmado sin fundamento.

[44.] Se preguntará tal vez, cómo es posible que el entendimiento perciba lo que hay fuera de él, en cuyo caso se halla la intuicion

sensible, la cual es funcion de una facultad distinta del entendimiento. Para desvanecer esta dificultad, prescindiré de las cuestiones que se agitan en las escuelas sobre la distincion de las potencias del alma; y me limitaré á observar, que ya sean estas realmente distintas entre sí, ya no sean mas que una sola ejerciendo su actividad sobre diferentes objetos y de diversas maneras, siempre es necesario admitir una conciencia comun de todas las facultades. El alma que siente, piensa, recuerda, quiere, es una misma, y tiene conciencia de todos estos actos. Sea lo que fuere de la naturaleza de las facultades con que los ejerce, ella es quien los ejerce, y quien sabe que los ejerce. Hay pues en el alma una conciencia única, centro comun donde está el sentido íntimo de toda actividad ejercida, de toda afeccion recibida, sea cual fuere el órden á que pertenezcan. Ahora bien: supongamos el caso menos favorable á mi teoría, cual es el que la facultad á que corresponde la intuicion sensible, sea realmente distinta de la facultad que ejerce el acto perceptivo de las relaciones de los objetos ofrecidos por la intuicion sensible; ¿se seguirá de ahí, que el entendimiento necesite algo intermedio para ejercer su actividad sobre los objetos presentados por dicha intuicion? nó por cierto. El acto del entendimiento puro y el de la intuicion sensible, aunque diferentes, se encuentran en un campo comun: la conciencia: allí se ponen en contacto, ofreciendo el uno los materiales, y ejerciendo el otro su actividad perceptiva.

CAPÍTULO VII.

EL ENTENDIMIENTO AGENTE DE LOS ARISTOTÉLICOS.

[45.] Voy á explicar brevemente la teoría de los escolásticos sobre el modo con que el entendimiento conoce las cosas materiales. De esta explicacion resultará comprobado con cuánta verdad he dicho que esta doctrina de las escuelas, solo puede ser ridiculizada por quien no la comprenda; y que sea lo que fuere de su fundamento, no se le puede negar importancia ideológica.

[46.] En las escuelas se partia del principio de Aristóteles «nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu;» nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido. Con arreglo á este principio solia decirse tambien, que el entendimiento, antes de que el alma reciba las impresiones de los sentidos, es como una tabla rasa en la cual nada hay escrito: «sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.» Segun esta doctrina, todos nuestros conocimientos dimanaban de los sentidos; y á primera vista podria parecer, que el sistema de las escuelas era idéntico ó muy semejante al de Condillac. En ambos se busca en la sensacion el orígen de nuestros conocimientos; en ambos se establece que anteriormente á las sensaciones, no hay en nuestro

entendimiento ninguna idea. Sin embargo, y á pesar de semejantes apariencias, los dos sistemas son muy diferentes, diametralmente opuestos.

[47.] El principio fundamental de la teoría de Condillac está en que la sensacion es la única operacion del alma; y que todo cuanto existe en nuestro espíritu, no es mas que la sensacion transformada de varias maneras. Anteriormente á las impresiones sensibles, no admite este filósofo ninguna facultad; el desarrollo de la sensacion es lo único que fecunda el alma, no excitando sus facultades, sino engendrándolas. La escuela de los aristotélicos tomaba las sensaciones como punto de partida, pero no las consideraba como productoras de la inteligencia; por el contrario, deslindaba muy cuidadosamente entre el entendimiento y las facultades sensitivas, reconociendo en aquel una actividad propia, innata, muy superior á todas las facultades del órden sensitivo. Basta abrir alguna de las innumerables obras de aquella escuela para encontrar á cada paso las palabras de fuerza intelectual, luz de la razon, participacion de la luz divina, y otras por el mismo estilo, en que se reconoce expresamente una actividad primordial de nuestro espíritu, nó comunicada por las sensaciones, sino anterior á todas ellas. El entendimiento agente, _intellectus agens_, que tanto figuraba en aquel sistema ideológico, era una condenacion permanente del sistema de la sensacion transformada, sostenido por Condillac. Para la mejor inteligencia de este punto, son necesarias algunas aclaraciones.

[48.] Dominados los aristotélicos por su idea favorita de explicarlo todo por _materia_ y _forma_, modificando la significacion de estas palabras segun lo exigia el objeto á que se las aplicaba, consideraban tambien las facultades del alma como una especie de potencias incapaces de obrar, si no se les unia una forma que las pusiese en acto. Así es que explicaban las sensaciones por especies ó formas, que ponian en acto la potencia sensitiva. La imaginacion era una potencia, que si bien se elevaba un tanto sobre los sentidos externos, no contenia otra cosa que especies del órden sensible, aunque sujetas á las condiciones que necesitaba dicha facultad. Estas especies eran las formas que ponian en acto á la potencia imaginativa, que sin ellas no podia ejercer sus funciones. Explicados de esta manera los fenómenos del sentido externo y de la imaginacion, quisieron los aristotélicos explicar los del órden intelectual, en lo que lucieron su ingenio, excogitando un auxiliar que llamaron entendimiento agente. Esta invencion era motivada por la necesidad de poner acordes dos principios que parecian contradecirse. De una parte asentaban los aristotélicos que nuestros conocimientos dimanan todos de los sentidos; y de otra afirmaban que hay una diferencia intrínseca, esencial, entre sentir y entender. Tirada esta línea divisoria, se hacia una separacion entre el órden sensitivo y el intelectual; y como por otro lado era preciso establecer una comunicacion entre estos dos órdenes, si se queria salvar el principio de que nuestros conocimientos venian de los sentidos, fué necesario echar un puente que uniese las dos riberas.

No se podia negar al entendimiento puro el conocimiento de las cosas materiales; y como este conocimiento no le era innato, ni podia adquirirle por sí mismo, preciso era establecer una comunicacion por medio de la cual el entendimiento alcanzase los objetos sin contaminar su pureza con especies sensibles. La imaginacion las contenia, depuradas ya de la grosería del sentido externo: en ella estaban mas aéreas, mas puras, mas cercanas á la inmaterialidad; pero distaban aun inmensamente del órden intelectual, y llevaban consigo el peso de las condiciones materiales que no les consentia levantarse á la altura necesaria para que pudiesen ponerse en comunicacion con el entendimiento puro. Este, para conocer, necesitaba formas que se le uniesen íntimamente; y si bien es verdad que las divisaba allá á lo lejos en las bajas regiones de las facultades sensitivas, no podia descender hasta ellas, sin faltar á su dignidad y negar su propia naturaleza. En este conflicto preciso era encontrar un mediador; y este fué el entendimiento agente. ¿Cuáles eran las atribuciones de esta facultad? vamos á explicarlo.

[49.] Las especies sensibles contenidas en la imaginacion, y verdadero retrato del mundo externo, no eran inteligibles por sí mismas, á causa de andar envueltas, nó con materia propiamente dicha, sino con formas materiales, á las que no puede referirse directamente el acto intelectual. Si se pudiera encontrar una facultad que tuviese la incumbencia de hacer inteligible lo que no lo es, se habria resuelto satisfactoriamente el difícil problema; porque en tal caso, aplicando su actividad á las especies sensibles el misterioso transformador, podrian estas servir al acto intelectual, elevándose de la categoría de especies imaginarias, _phantasmata_, á la de ideas puras ó especies inteligibles. Esta facultad es el entendimiento agente: verdadero mago que posee el maravilloso secreto de despojar á las especies sensibles de sus condiciones materiales, de quitarles toda la parte tosca que las impedia ponerse en contacto con el entendimiento puro, transformando el grosero pábulo de las facultades sensitivas en purísima ambrosía que pudiera servirse en la mesa de los espíritus.

[50.] Esta invencion, mas bien que ridícula debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante. Pero lo que hay en ella mas notable es que envuelve un sentido profundamente filosófico, ya porque consigna un hecho ideológico de la mayor importancia, ya tambien porque indica el verdadero camino para explicar los fenómenos de la inteligencia en sus relaciones con el mundo sensible. El hecho consignado es la diferencia entre las representaciones sensibles y las ideas puras, aun con respecto á los objetos materiales. La indicacion del verdadero camino consiste en presentar la actividad intelectual obrando sobre las especies sensibles y convirtiéndolas en alimento del espíritu.

Quítese á la explicacion de las escuelas la parte poética, y véase si lo que en ella se envuelve vale tanto por lo menos, como lo dicho por Kant al combatir el sensualismo, distinguiendo entre las intuiciones sensibles, y el entendimiento puro.

CAPÍTULO VIII.

KANT Y LOS ARISTOTÉLICOS.

[51.] A fin de que no se me pueda acusar de ligereza por lo que acabo de decir, comparando la filosofía de las escuelas con la de Kant, en lo relativo á la distincion entre las facultades sensitivas y las intelectuales, voy á examinar rápidamente la doctrina de este filósofo en lo concerniente á esta materia.

Como el filósofo aleman se expresa por lo comun con bastante oscuridad, y emplea un lenguaje desusado, que fácilmente se pudiera prestar á interpretaciones diferentes, insertaré sus propias palabras: de esta suerte el lector juzgará por sí mismo, y rectificará las equivocaciones en que pueda yo incurrir, al comparar la doctrina de Kant con la de los aristotélicos.

«Sea cual fuere el modo, dice Kant, con que un conocimiento puede referirse á objetos, y cualquiera que sea el medio, este modo que hace que el conocimiento se refiera inmediatamente á las cosas, y que el pensamiento sea mirado como un medio, constituye la _intuicion_. Esta intuicion no existe sino en cuanto se nos da un objeto; lo que no es posible, al menos para nosotros hombres, sino en cuanto el espíritu es afectado de alguna manera. La capacidad de recibir las representaciones por el modo con que los objetos nos afectan, se llama _sensibilidad_. Por medio de la sensibilidad los objetos nos son dados: solo ella nos suministra intuiciones; pero el entendimiento es quien los _concibe_, y de aquí vienen los conceptos. Todo pensamiento debe en último resultado, referirse directa ó indirectamente, por medio de ciertos signos, á intuiciones, y por consiguiente á la sensibilidad: puesto que ningun objeto puede sernos dado de otra manera.»

«El efecto de un objeto sobre la facultad representativa, en cuanto nosotros somos afectados por él, se llama _sensacion_. Toda intuicion que se refiere á un objeto por medio de la sensacion, se llama _empírica_. El objeto indeterminado de una intuicion empírica se llama _fenómeno_.» (_Estética trascendental,_ 1.ª parte).

La distincion entre la facultad de sentir y la de concebir, es fundamental en el sistema de Kant, y así vemos que ya la expone, aunque rápidamente, antes de comenzar sus investigaciones sobre la _Estética_, ó sea la teoría de la sensibilidad. Mas adelante, al tratar de las operaciones del entendimiento, desenvuelve mas ampliamente su doctrina; y por el modo en que insiste sobre ella, se trasluce que la consideraba como de alta importancia, y quizás como el descubrimiento de una region

enteramente desconocida en el mundo filosófico. Hé aquí cómo se expresa en su _Lógica trascendental_.

«Nuestro conocimiento, dice, procede de dos manantiales intelectuales: el primero es la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), el segundo es la facultad de conocer un objeto por sus representaciones, (la espontaneidad de los conceptos). Por el primero, el objeto nos es dado; por el segundo, _es pensado_ en relacion con esta representacion (como pura determinacion del espíritu). Intuicion y conceptos, hé aquí los elementos de todo nuestro conocimiento; por manera que los conceptos sin una intuicion correspondiente, ó una intuicion sin conceptos, no pueden dar un conocimiento».

*   *   *   *   *

«Llamaremos _sensibilidad_ la capacidad (receptividad) de nuestro espíritu de tener representaciones, en tanto que es afectado de un modo cualquiera; por el contrario, la facultad de producir representaciones, ó la _espontaneidad_ del conocimiento, se llamará _entendimiento_. Es propio de nuestra naturaleza el que la intuicion no pueda ser sino _sensible_, es decir que no comprenda sino el modo con que nosotros somos afectados por los objetos. El _entendimiento_ es la facultad de _concebir_ el objeto de la intuicion sensible. De estas propiedades del alma no es la una preferible á la otra: las dos son de igual importancia. Sin la sensibilidad, ningun objeto nos seria dado, y sin el entendimiento, ninguno seria pensado. Pensamientos sin materia y sin objetos, son vanos; intuiciones sin conceptos, son ciegas. Es pues igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos (es decir darles un objeto en intuicion); y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. Estas dos facultades ó capacidades, no pueden suplirse la una á la otra cambiando sus funciones. El entendimiento no puede percibir nada[1] y el sentido no puede pensar: el conocimiento solo resulta de su union. No se deben pues confundir sus atribuciones; por el contrario, importa mucho distinguirlas y separarlas cuidadosamente. Nosotros distinguimos pues, la ciencia de las leyes de la sensibilidad en general, es decir la _Estética_, de la ciencia de las leyes del entendimiento en general, es decir de la _Lógica_.» (Lógica trascendental. Introduccion).

Nótese bien el sentido de esta doctrina. Se establecen dos hechos: la intuicion sensible, y el concepto sobre ella: en consecuencia se afirma la existencia de dos facultades: sensibilidad y entendimiento: á la primera corresponden las representaciones sensibles, al segundo los conceptos. Estas dos facultades, aunque diferentes, están íntimamente enlazadas: se necesitan recíprocamente, para producir el conocimiento. ¿Cómo se prestan la una á la otra el auxilio de que han menester?

«El entendimiento, dice Kant en otro lugar, ha sido definido mas arriba

solo negativamente: una facultad de conocer no sensible. Como nosotros no podemos tener ninguna intuicion independiente de la sensibilidad, se sigue que el entendimiento no es una facultad intuitiva. Quitada la intuicion, no hay otro modo de conocer que por conceptos; de donde se infiere que el conocimiento de toda inteligencia humana, es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo, sino discursivo (general). Todas las intuiciones, como sensibles, reposan sobre afecciones, y por consiguiente, los conceptos sobre funciones. Entiendo por funciones la unidad de accion necesaria para ordenar diferentes representaciones, y hacer de ellas una representacion comun. Los conceptos tienen pues por base la espontaneidad del pensamiento, como las intuiciones sensibles la receptividad de las impresiones. El entendimiento no puede hacer otro uso de estos conceptos que el _juzgar_ por medio de los mismos; y como la intuicion es la sola representacion que tiene inmediatamente un objeto, jamás un concepto se refiere inmediatamente á un objeto, sino á alguna otra representacion de este objeto, ora sea esta una intuicion, ora sea tambien un concepto. El _juicio_ es el conocimiento mediato de un objeto, y por consiguiente la representacion de este objeto. En todo juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas, y que bajo esta pluralidad comprende tambien una representacion dada, la cual se refiere inmediatamente al objeto. Así en el juicio: _todos los cuerpos son divisibles_; el concepto _divisible_, conviene á otros diferentes conceptos, entre los cuales el de cuerpo, es el á que se refiere aquí particularmente. Pero este concepto de cuerpo es relativo á ciertos fenómenos que tenemos á nuestra vista; estos objetos son pues mediatamente representados por el concepto de divisibilidad. Todos los juicios son funciones de la unidad en nuestras representaciones; pues que en lugar de una representacion inmediata, otra mas elevada que contiene á la primera con muchas otras, sirve al conocimiento del objeto; así un gran número de conocimientos posibles, son reducidos á uno solo. Pero nosotros podemos reducir todas las operaciones del entendimiento al juicio; de suerte que el _entendimiento_ en general, puede ser representado como una _facultad de juzgar_; porque segun lo dicho, esto es la facultad de pensar. El pensamiento es el conocimiento por conceptos; pero los conceptos, como atributos de juicios posibles, se refieren á una representacion cualquiera de un objeto, todavía indeterminado. Así el concepto de cuerpo, significa alguna cosa, por ejemplo un metal, que puede ser conocido por este concepto. Este concepto pues no es tal, sino porque contiene en sí otras representaciones, por cuyo medio se puede referir á objetos. Es pues el atributo de un juicio posible, por ejemplo de este: _todo metal es un cuerpo_» (Lógica trascendental. Analítica trascendental. Lib. 1.º Cap. 1. Seccion 1.ª).

[52.] En esta doctrina de Kant conviene distinguir dos cosas: primera: los hechos sobre que se funda; segunda: el modo con que los examina y explica y las consecuencias que de ellos deduce.

Desde luego se echa de ver una diferencia radical entre el sistema de Kant y el de Condillac, con respecto á la observacion de los hechos

ideológicos: mientras este no descubre en el espíritu otro hecho que la sensacion, ni mas facultad que la de sentir; aquel asienta como un principio fundamental, la distincion entre la sensibilidad y el entendimiento. En esto triunfa del filósofo francés el aleman, porque tiene en su apoyo la observacion de lo que atestigua la experiencia. Pero este triunfo sobre el sensualismo, lo habian obtenido antes muchos otros filósofos, y particularmente los escolásticos. Tambien estos admitian con Kant y Condillac, que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos; pero tambien habian notado lo que vió Kant y no alcanzó Condillac, á saber, que las sensaciones por sí solas, no bastan á explicar todos los fenómenos de nuestro espíritu, y que á mas de la facultad sensitiva, era preciso admitir otra muy diferente, llamada entendimiento.

Considera Kant las sensaciones como materiales suministrados al entendimiento, que este combina de varias maneras, reduciéndolos á conceptos. «Pensamientos sin materia, dice, son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Es pues igualmente indispensable, el hacer sensibles los conceptos, esto es darles un objeto en intuicion, y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. ¿Quién no ve en este pasaje, _el entendimiento agente_ de los aristotélicos, bien que expresado con otras palabras? Sustitúyase á _intuicion sensible_, _especie sensible_; á _concepto_, _especie inteligible_, y nos encontraremos con una doctrina muy semejante á la de los escolásticos. Hagamos el parangon.»

Dice Kant: es necesaria la accion de los sentidos, ó bien la experiencia sensible, para que podamos adquirir conocimiento. Los escolásticos dicen: nada hay en el entendimiento, que antes no haya estado en el sentido: «nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.»

Dice Kant: las intuiciones sensibles por sí solas, son ciegas. Dicen los escolásticos: las especies de la imaginacion, ó sensibles, que tambien se llaman _phantasmata_, no son inteligibles.

Dice Kant; es indispensable hacer sensibles los conceptos, dándoles un objeto en intuicion. Dicen los escolásticos: es imposible entender, ya sea adquiriendo ciencia, ya sea usando de la adquirida, sin que el entendimiento se dirija á las especies sensibles: «sine conversione ad phantasmata.»

Dice Kant: es indispensable hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas á conceptos. Dicen los escolásticos: es necesario hacer inteligibles las especies sensibles, para que puedan ser objeto del entendimiento.

Dice Kant, que por medio de los conceptos juzgamos; y que el juicio es el conocimiento mediato de un objeto y por consiguiente su representacion. Dicen los escolásticos, que conocemos los objetos por

medio de una especie inteligible, la cual está sacada de la especie sensible, y es su representacion inteligible.

Dice Kant, que en todo juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas, el cual bajo de esta pluralidad comprende tambien una representacion dada, la que se refiere inmediatamente al objeto. Dicen los escolásticos, que la especie inteligible es aplicable á muchas cosas, porque es universal; pues aunque abstraida de una especie sensible y particular, prescinde de las condiciones materiales é _individuantes_, y por consiguiente abraza todos los objetos individuales, en una representacion comun.

Para significar ese acto intelectual, forma, ó lo que se quiera, con que el entendimiento aprovechándose de las intuiciones sensibles, combina con arreglo á las leyes del órden intelectual los materiales ofrecidos por la sensibilidad, emplea Kant las palabras _concepto, concebir_. Los escolásticos enseñan tambien que la especie inteligible, llamada tambien especie _impresa_, fecunda al entendimiento, produciendo en él una concepcion intelectual, de la que resulta el _verbo_, locucion interior, ó especie _expresa_, que tambien denominan _concepto_.

Dice Kant, que el conocimiento de la inteligencia humana es un conocimiento por conceptos, nó intuitivo sino discursivo, general; y que para nosotros no hay verdadera intuicion, sino en la esfera de la sensibilidad. Dicen los escolásticos que nuestro entendimiento, mientras estamos en esta vida, tiene una relacion necesaria á la naturaleza de las cosas materiales; que por este motivo, no puede conocer _primo et per se_, las substancias inmateriales; resultando que no las conocemos perfectamente, sino por algunas comparaciones con las cosas materiales, y principalmente por via de remocion, _per viam remotionis_, ó sea de un modo negativo.

[53.] El parangon que precede es sobre manera interesante para apreciar en su justo valor los puntos de semejanza de dos sistemas que ocupan un distinguido lugar en la historia de la ideología: semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que salta á los ojos á la simple lectura del filósofo aleman. Esto no es de extrañar: el estudio de los escolásticos es sumamente difícil: es preciso resignarse al lenguaje, al estilo, á las opiniones, á las preocupaciones de aquella época, y revolver mucha tierra inútil, para sacar un poco de oro puro. Pero nótese bien que yo no me propongo descubrir en las obras de los escolásticos el sistema de la _crítica de la razon pura_; y que me limito á consignar un hecho poco conocido, cual es, el que lo bueno, lo fundamental, lo concluyente que se halla en el sistema del filósofo aleman contra el sensualismo de Condillac, lo habian dicho siglos antes los escolásticos.

¿Deberemos inferir de esto que la doctrina de Kant haya sido tomada de dichos autores? No lo sé; pero creo que se podria afirmar con algun fundamento, no ser imposible que el filósofo aleman, hombre muy

laborioso, de vasta lectura, y de felicísima memoria, hubiese recibido inspiraciones cuya reminiscencia se trasluciese en sus doctrinas. Sin ser plagiario, puede un escritor verter como propias, ideas que no le pertenecen. Muy á menudo se verifica, que el hombre se figura crear, cuando no hace mas que recordar.

[54.] Aunque el filósofo aleman conviene con los escolásticos en la observacion de las facultades primitivas de nuestro espíritu, se aparta luego de ellos en las aplicaciones; y mientras aquellos van á parar á un dogmatismo filosófico, él es conducido á un escepticismo desesperante. Nada de lo que los filósofos mas eminentes habian reconocido por incontestable, se sostiene á los ojos del filósofo aleman. Ha distinguido, es verdad, el órden sensible del inteligible; ha reconocido dos facultades primitivas en nuestra alma, sensibilidad y entendimiento; ha señalado la línea que las separa, encargando con solicitud que no se la borre jamás; pero en cambio, ha reducido el mundo sensible á un conjunto de puros fenómenos, explicando el espacio de tal manera, que es muy difícil evitar el idealismo de Berkeley; y por otra parte, ha circunvalado el entendimiento, impidiéndole toda comunicacion que se extienda mas allá de la experiencia sensible, reduciendo todos los elementos que en él se encuentran á formas vacías que á nada conducen cuando se las quiere aplicar á lo no sensible, que nada pueden decirnos sobre los grandes problemas ontológicos, psicológicos y cosmológicos; esos problemas, objeto de las meditaciones de los mas profundos metafísicos, y en cuya resolucion han vertido un caudal de doctrinas sublimes, justo título de noble orgullo para el espíritu humano, que conoce la dignidad de su naturaleza, que demuestra su alto orígen, y columbra la inmensidad de su destino.

[Nota 1: Habla de percepcion intuitiva, nó de la percepcion en general.]

CAPÍTULO IX.

OJEADA HISTÓRICA SOBRE EL VALOR DE LAS IDEAS PURAS.

[55.] Consignados los puntos de semejanza entre el sistema de Kant y el de los escolásticos, voy á indicar las diferencias, mayormente en lo que toca á la aplicacion de las doctrinas. Para dar una idea de lo grave y trascendental de estas diferencias, basta observar la discrepancia de los resultados. Los aristotélicos hacen estribar sobre sus principios todo un cuerpo de ciencia metafísica, á la que consideran como la mas digna de las ciencias, y cual luz poderosa y brillante que fecunda y dirige á todas las demás; por el contrario Kant, partiendo de los mismos hechos, arruina la ciencia metafísica, despojándola de todo valor para el conocimiento de los objetos en sí mismos.

[56.] Es de notar que en esta parte, Kant se halla en oposicion, no solo con los escolásticos propiamente dichos, sino tambien con todos los metafísicos mas eminentes que le han precedido. Sobre este particular, los escolásticos tienen en su favor á Platon, Aristóteles, san Agustin, san Anselmo, santo Tomás, Descartes, Malebranche, Fenelon y Leibnitz.

[57.] La trascendencia de estas cuestiones, no puede desconocerla quien no ignore lo vital que es para el espíritu humano el saber si es posible una ciencia superior al órden puramente sensible, y por la cual el hombre extienda su actividad mas allá de los fenómenos que le ofrece la materia. Hay aquí cuestiones sumamente profundas que no pueden ser tratadas ligeramente. Lo difícil y sumamente abstruso de los objetos y relaciones que se han de considerar; lo importante, lo trascendental, de las consecuencias, á que se llega, segun el camino que se sigue, exigen que se desentrañen estas materias sin perdonar trabajo de ninguna clase. Bien puede asegurarse que de estas cuestiones dependen la conservacion de las sanas ideas sobre Dios y sobre el espíritu humano; esto es, sobre cuanto puede ofrecerse mas importante y elevado á la consideracion del hombre.

Para profundizar debidamente la materia elevémonos al orígen de la divergencia en las opiniones filosóficas; investiguemos la causa de que partiendo de unos mismos hechos se pueda llegar á resultados contradictorios. Para esto es necesaria una exposicion clara de las doctrinas opuestas.

[58.] Todos los filósofos convienen en admitir el hecho de la sensibilidad; sobre él no puede caber ninguna duda: es un fenómeno atestiguado por el sentido íntimo de una manera tan palpable, que los mismos escépticos no han podido negar la realidad subjetiva de la apariencia, por mas que hayan puesto en duda su realidad objetiva. Los idealistas al negar la existencia de los cuerpos, no han negado su existencia fenomenal, esto es, su apariencia á los ojos del espíritu bajo una forma sensible. La sensibilidad pues, y los fenómenos que ella contiene, han sido en todas épocas un dato primitivo en los problemas ideológicos y psicológicos; discrepancia puede haberla con respecto á la naturaleza y consecuencias de este dato, mas nó en cuanto á la existencia del mismo.

[59.] La historia de las ciencias ideológicas nos presenta dos escuelas: la una no admite mas que la sensacion, y explica todas las afecciones y operaciones del alma por la transformacion de las sensaciones; la otra admite hechos primitivos, distintos de la sensacion: facultades diferentes de la de sentir; y reconoce en el espíritu una línea que separa el órden sensible del intelectual.

[60.] Esta última escuela se divide en otras dos, de las cuales la una considera el órden sensible, no solo como distinto, sino tambien como separado del órden intelectual, como reñido en cierto modo con él; y en

consecuencia establece que el órden intelectual nada puede recibir del sensible, á no ser exhalaciones malignas que ó emboten su actividad ó la extravíen. De aquí el sistema de las ideas innatas en toda su pureza; de aquí esa metafísica de un órden intelectual, enteramente exento de las impresiones sensibles; metafísica que cultivada por genios eminentes, ha sido profesada con sublime exageracion en los tiempos modernos, por el autor de la _Investigacion de la verdad_. La otra ramificacion de dicha escuela, aunque admite el órden intelectual puro, no cree que se le contamine poniéndole en comunicacion con los fenómenos sensibles; antes por el contrario, opina que los problemas de la inteligencia humana, tal como se halla en esta vida, no pueden resolverse sin atender á dicha comunicacion.

[61.] La experiencia enseña que esta comunicacion existe por una ley del espíritu humano; negar esta ley es luchar contra una verdad atestiguada por el sentido íntimo; intentar destruirla es acometer una empresa temeraria, es arrojarse á una especie de suicidio del espíritu. Por esta razon, la escuela de que acabo de hablar, aceptando los hechos tales como la experiencia interna se los ofrece, ha procurado explicarlos, señalando los puntos en que pueden estar en comunicacion el órden sensible y el intelectual, sin que se destruyan ni confundan.

[62.] Esta escuela que admite la existencia de los dos órdenes sensible é intelectual, y que al propio tiempo admite la posibilidad y la realidad de su comunicacion é influencia recíprocas, tiene por principio fundamental que el orígen de todos los conocimientos está en los sentidos, siendo estos las causas excitantes de la actividad intelectual, y como una especie de obreros que le ofrecen materiales que despues ella combina de la manera necesaria para levantar el edificio científico.

[63.] Hasta aquí andan acordes Kant y los escolásticos: pero luego se separan en un punto de la mayor trascendencia, de lo cual resulta que van á parar á consecuencias opuestas. Los escolásticos creen que en el entendimiento puro hay verdaderas ideas con verdaderos objetos, sobre los cuales se puede discurrir con entera seguridad, independientemente del órden sensible. Aunque admiten el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, pretenden sin embargo que en el entendimiento hay algo realmente; lo cual puede conducir al conocimiento de la verdad de las cosas en sí mismas, no solo materiales sino tambien inmateriales. Las ideas del órden intelectual puro son originadas de los sentidos como excitantes de la actividad intelectual; pero esta actividad, por medio de la abstraccion y demás operaciones, se ha formado ideas propias, con cuyo auxilio puede andar en busca de la verdad, fuera del órden sensible.

[64.] En esta explicacion del órden intelectual puro están acordes los metafísicos escolásticos y no escolásticos, en cuanto se trata de atribuir á las ideas un valor objetivo real, y hacerlas un medio seguro para encontrar la verdad, independientemente de los fenómenos sensibles.

Estas escuelas, si bien discordes en cuanto al orígen de las ideas, convienen en lo tocante á la realidad y valor de las mismas.

[65.] Kant, al propio tiempo que admite el principio de los escolásticos de que todos nuestros conocimientos vienen de los sentidos, y que reconoce con ellos la necesidad de admitir un órden intelectual puro, una serie de conceptos diferente de la intuicion sensible, sostiene que estos conceptos no son verdaderos conocimientos, sino formas vacías que por sí solas nada dicen, nada enseñan al espíritu, que á nada pueden conducir para conocer la realidad de las cosas. Estos conceptos solo significan algo cuando se los llena por decirlo así con intuiciones sensibles: en faltándoles estas intuiciones, no corresponden á nada, ni pueden tener mas uso que el puramente lógico, esto es, que el entendimiento pensará sobre ellos combinándolos, sin caer en contradiccion, pero sin que jamás puedan dar ningun resultado.

«El entendimiento, dice Kant, no puede hacer jamás un uso trascendental de todos sus principios _à priori_, no puede emplear sus conceptos sino empíricamente, jamás trascendentalmente. Este es un principio que si puede ser conocido con conviccion, trae las mas graves consecuencias. El uso trascendental de un concepto en un principio, consiste en que se refiere á las cosas _en general y en sí_, mientras que el uso empírico se refiere á los solos fenómenos, es decir, á los objetos de una experiencia posible: por donde se echa de ver que este último uso es el solo que puede tener lugar. Para todo concepto es necesaria la forma lógica de un concepto en general, del pensamiento, y en seguida la posibilidad de someterle un objeto al cual se refiera: sin este objeto carece de sentido; no contiene nada, aunque pueda encerrar la funcion lógica para formar un concepto por medio de ciertos datos. Un objeto no puede ser dado á su concepto sino en la intuicion; y aunque una intuicion pura sea posible _à priori_ antes que el objeto, sin embargo no puede recibir su objeto y por consiguiente su valor objetivo, sino por la intuicion empírica de la cual ella es la forma. Todos los conceptos, y con ellos todos los principios, aunque sean _à priori_, se refieren no obstante á intuiciones empíricas, es decir, á datos de la experiencia posible. _De otro modo no tienen ningun valor objetivo, no son mas que un verdadero juego ya de la imaginacion ya del entendimiento_, con las representaciones respectivas de una ú otra de estas facultades.

* * * * *

«Lo mismo se verifica en las categorías y principios que de ellas se forman; lo cual se manifiesta por la imposibilidad en que nos hallamos de definir realmente una sola de ellas, es decir, que no podemos hacer inteligible la posibilidad de su objeto, sin atenernos á las condiciones de la sensibilidad, por consiguiente á la forma de los fenómenos; condiciones á las cuales deben restringirse estas categorías, como á su _único_ objeto. Si esta condicion desaparece, desaparecerá tambien _todo valor, todo sentido_, esto es, toda relacion al objeto, y con ningun

ejemplo se puede hacer concebir cuál es el objeto propio de estos conceptos.

*   *   *   *   *

«Si no se llevan en cuenta todas las condiciones de la sensibilidad que las señalan (habla de las categorías) como conceptos de un uso empírico posible, si se las toma como conceptos de las cosas en general y por consiguiente de uso trascendental, nada queda por hacer en cuanto las concierne, sino guardar la funcion lógica en los juicios, como la condicion de la posibilidad de las cosas mismas, sin poder mostrar en qué caso su aplicacion y su objeto, y por consiguiente ellas mismas, pueden tener en el entendimiento puro, y sin la intervencion de la sensibilidad, un sentido y un valor objetivo.

*   *   *   *   *

«Se sigue incontestablemente de lo dicho, que los conceptos puros del entendimiento no pueden _jamás tener un uso trascendental_, y sí únicamente un uso siempre empírico, y que los principios del entendimiento puro no se refieren á los objetos de los sentidos, sino cuando los sentidos están en relacion con las condiciones generales de una experiencia posible; _pero jamás á las cosas en general_, sin relacion á la manera con que nosotros las podemos percibir (Lógica trascendental, lib. 2. cap. 3.).

[66.] Así destruye Kant toda la ciencia metafísica, y en esta deplorable ruina van envueltas las ideas mas fundamentales, mas preciosas, mas sagradas, del espíritu humano. Segun él, la analítica trascendental hace ver que el entendimiento no puede traspasar jamás los límites de la sensibilidad, únicos en que nos son dados los objetos en intuicion sensible. Los principios que eran considerados como eternas columnas del edificio científico, se reducen á formas vacías, á palabras sin sentido, en cuanto se los saca de la esfera de la sensibilidad. La ontología con sus doctrinas trascendentales para explicar la naturaleza y el orígen de las cosas, nada vale á los ojos del filósofo aleman: estos principios, dice, son simplemente principios de la exposicion de los fenómenos; y el nombre _fastuoso de una ontología_ que pretende dar un conocimiento sintético _á priori_ de las cosas, en una doctrina sistemática, por ejemplo _el principio de causalidad_, debe reemplazarse por la denominacion modesta de simple _analítica del entendimiento puro_.

[67.] Difícilmente se puede encontrar doctrina mas dañosa: ¿qué le resta al espíritu humano si se le quitan los medios para salir de la esfera sensible? ¿á qué se reduce nuestro entendimiento si sus ideas mas fundamentales y sus principios mas elevados, no tienen ningun valor para enseñarle algo sobre la naturaleza de las cosas? Si el mundo corpóreo no es mas para nosotros que un conjunto de fenómenos sensibles, y nada podemos conocer fuera de ellos, nuestros conocimientos nada tienen de real, todos son puramente subjetivos, el alma vive de ilusiones, y se

envanece con creaciones imaginarias á las que nada corresponde en la realidad. Forma subjetiva el espacio, forma subjetiva el tiempo, conceptos vacíos las ideas puras, todo es subjetivo en nosotros; nada sabemos de los objetos, ignoramos absolutamente lo que hay, y solo sabemos lo que nos _aparece_. Esto es el escepticismo puro; ciertamente que para llegar á él no era necesario consumir tanto tiempo en investigaciones analíticas. En la doctrina de Kant no se presenta tan chocante la extravagancia ni tan deforme el error como en las obras de Fichte, Schelling y Hegel; pero en ella está el gérmen de las mayores extravagancias y de los mas funestos errores. Él es quien ha hecho una revolucion filosófica, que algunos incautos han tenido por un progreso; no viendo sin duda el fondo de escepticismo que en ella se encierra, y que es tanto mas peligroso cuanto mas se envuelve con formas analíticas.

[68.] Sin embargo de la importancia que doy á la impugnacion de los errores del filósofo aleman, no pienso seguirle paso á paso, combatiendo sus doctrinas; este sistema de impugnacion tiene el gravísimo inconveniente de dejar poco satisfecho al lector; porque le parece ver que se arruina un edificio sin reemplazarle con otro. Considero mas útil examinar detenidamente las cuestiones, á medida que se vayan ofreciendo segun el órden de materias, establecer mi opinion, apoyarla del mejor modo que alcance: y luego rebatir los errores de Kant, cuando se los encuentre al paso, obstruyendo el camino de la verdad. Suele ser fácil decir lo que una cosa no es, pero no suele serlo tanto el decir lo que es; y conviene que á los sostenedores de las buenas doctrinas no se nos pueda hacer el cargo de que impugnamos las ajenas y no cuidamos de exponer las propias. Yo creo que en estas materias la buena filosofía puede presentarse á la luz del sol luchando con el error, que no debe contentarse con ser instrumento de guerra para derribar á su adversario, sino que ha de pretender á fundar un establecimiento sólido y bello en el mismo sitio que aquel ocupara.

Los espíritus no se satisfacen con solas impugnaciones: desean una doctrina que sustituya á lo impugnado: quien impugna niega; y el entendimiento no se contenta con negaciones, ha menester afirmaciones, porque no puede vivir sin la verdad positiva.

Permítaseme esta breve digresion, que estoy lejos de tener por inútil: á la vista de la trascendencia de los errores del filósofo aleman he recordado la necesidad que hay de trabajos detenidos, asiduos, profundos, para oponerse á ese diluvio de errores que amenazan una inundacion en el campo de la verdad; y no he podido menos de insistir sobre este punto, advirtiendo que no basta impugnar, sino que es necesario establecer. Haya impugnaciones en buen hora; pero abunden las doctrinas positivas: en la extensa línea en que despliega el error sus ataques, no basta cubrir la frontera con cuerpos ligeros y briosos que rechacen al enemigo; es preciso fundar colonias, focos de civilizacion y cultura, que al propio tiempo que defiendan al país, le hagan prosperar y florecer.

CAPÍTULO X.

LA INTUICION SENSIBLE.

[69.] ¿En qué consiste la intuicion? La intuicion propiamente dicha, es el acto del alma con que percibe un objeto que la afecta: así lo indica la significacion latina del nombre, el cual se deriva del verbo _intueri_, mirar una cosa que se tiene presente.

[70.] La intuicion no cabe sino en las potencias perceptivas, es decir, en aquellas por las que el sujeto afectado distingue entre su afeccion y el objeto que la causa. No quiero decir que semejante distincion haya de ser reflexiva; sino únicamente que el acto interno se ha de referir á un objeto. Si suponemos un ser que experimenta varias afecciones, sin referirlas á ningun objeto, ni reflexionar sobre las mismas, no se podrá decir con propiedad que tenga verdadera intuicion: esta parece envolver el ejercicio de una actividad que se ocupa en un objeto presente. El objeto de la intuicion no siempre ha de ser externo; puede ser una de las afecciones ó acciones del alma objetivadas por un acto de reflexion.

[71.] Las sensaciones que con mas propiedad se llaman intuitivas, son las de la vista y del tacto; puesto que percibiendo la extension misma, y siéndonos imposible considerar á esta como un hecho puramente subjetivo, los actos de ver y tocar envuelven necesariamente relacion á un objeto. Los demás sentidos, aunque en algun modo están relacionados con la extension, no la perciben directamente; y por tanto si estuviesen solos, tendrian mas de afectivo, que de intuitivo: esto es, que el alma seria afectada por estas sensaciones, sin necesidad de referirlas á objetos externos. Si la reflexion, fijándose sobre dichas sensaciones, llegase á enseñar, como en efecto lo enseñaria, que la causa de ellas es un ser distinto del que las experimenta, tampoco habria verdadera intuicion: porque esta no existiria ni para los sentidos, que permanecerian ajenos á las combinaciones reflexivas; ni para el entendimiento, que conoceria la causa de las sensaciones, nó por intuicion, sino por discurso.

[72.] De esto se infiere que no toda sensacion es intuicion; y que las reproducciones imaginarias de sensaciones pasadas, ó la produccion imaginaria tambien, de sensaciones posibles, aunque se llamen á menudo intuiciones, no merecen con propiedad el nombre de tales, á causa de que no se refieren á un objeto. Sin embargo, aquí es menester observar, que los fenómenos de la sensibilidad puramente interna, tal vez deben el no referirse á objetos, al hábito de la reflexion, la cual percibe las diferencias de tiempo, la mayor ó menor viveza de las sensaciones, su enlace mas ó menos constante, y otras circunstancias, por las cuales distingue entre las representaciones que se refieren actualmente á un

objeto, como las sensaciones externas, y las que solo le tienen pasado ó posible, como las representaciones puramente internas. Así experimentamos que cuando la sensibilidad puramente interna, se halla del todo abandonada á sí misma, sin el auxilio de la reflexion, traslada á lo exterior todo cuanto se le ofrece, convirtiendo en realidades las apariencias imaginarias. Esto se verifica en el sueño, y aun durante la vigilia, cuando por algun trastorno cerebral, la sensibilidad obra enteramente sola, independientemente de la reflexion.

[73.] La causa de que la sensibilidad entregada á sí misma, objetive todas sus impresiones, se halla en que siendo una facultad no reflexiva, no puede distinguir entre la afeccion procedente de lo exterior y la puramente interna. Como la comparacion, por poca que sea, implica un acto reflejo, la sensibilidad no compara: de donde resulta, que cuando el sujeto no hace mas que sentir, no puede apreciar las diferencias de las sensaciones, midiendo los grados de su viveza, ni tampoco percibir la existencia ó la falta del órden y constancia de su enlace.

La facultad de sentir es enteramente ciega para todo lo que no es su objeto determinado; lo que no se halla en este, en cuanto objeto de dicha facultad, no existe para ella en ninguna parte; por lo cual se echa de ver que abandonada á sí misma, objetivará su impresion, se creerá siempre intuitiva, convirtiendo en realidad la simple apariencia.

[74.] Es digno de notarse que de las facultades sensitivas, las unas serian siempre intuitivas, esto es, se referirian siempre á un objeto externo, si no las acompañase la reflexion; mientras que otras no lo serian jamás, si estuviesen separadas de la reflexion, ó no anduviesen acompañadas de las que lo son por su naturaleza. Son de la primera clase las representativas propiamente dichas, esto es, las que afectan al sujeto sensitivo, presentándole una forma, imágen real ó aparente, de un objeto. Tales son las de la vista y del tacto, que no pueden existir ni aun concebirse, sin dicha representacion. Por el contrario, las demás sensaciones no ofrecen al sujeto sensitivo, ninguna forma; son simples afecciones del mismo sujeto, aunque procedan de una causa externa: si las referimos á los objetos es por reflexion; y cuando esta nos advierte que llevamos la referencia demasiado lejos, atribuyendo al objeto externo no solo el principio de causalidad sino tambien la sensacion en sí misma, fácilmente conocemos la ilusion y nos despojamos de ella. Esto no se verifica en las sensaciones representativas: nadie por mas esfuerzos que haga, será capaz de persuadirse que fuera de sí no hay algo real, semejante á la representacion sensible, en que se ofrecen los objetos como extensos.

[75.] Cuando digo que algunas sensaciones no serian intuitivas si no las acompañase la reflexion, no quiero dar á entender que el hombre las refiera á un objeto, previa la reflexion explícita, puesto que no puedo olvidar lo que en otra parte (V. lib. II y III) llevo explicado extensamente sobre el modo instintivo con que se desenvuelven nuestras facultades en sus relaciones con el mundo corpóreo, anteriormente á toda

reflexion; solo quiero significar que en dichas sensaciones, consideradas en sí mismas, y en completo aislamiento, no se encuentra una relacion necesaria á un objeto como representado; y que probablemente, en el instinto que nos las hace objetivar, si no se mezcla una reflexion confusa, entra alguna parte de la influencia de las demás sensaciones que son representativas por su objeto propio.

CAPÍTULO XI.

DOS CONOCIMIENTOS: INTUITIVO Y DISCURSIVO.

[76.] Explicada la intuicion sensible, pasemos á la intelectual. Hay dos modos de conocer: uno intuitivo, otro discursivo. El conocimiento intuitivo es aquel en que el objeto se presenta al entendimiento tal como es, sin que la facultad perceptiva haya de ejercer otra funcion que la de contemplarle; por esto se llama intuicion, de _intueri_, mirar.

[77.] Esta intuicion puede verificarse de dos maneras: ó presentándose el objeto mismo á la facultad perceptiva, uniéndose á ella sin ningun intermedio; ó bien con la intervencion de una idea ó representacion, que ponga en acto á la facultad perceptiva de modo que esta vea al objeto en aquella representacion, sin necesidad de combinaciones. Para lo primero, es necesario que el objeto percibido sea inteligible por sí mismo, pues de otro modo no se podria verificar la union del objeto entendido con el sujeto inteligente; para lo segundo, basta una representacion que haga las veces del objeto; y por tanto no es indispensable que este sea inteligible con inteligibilidad inmediata[2].

[78.] El conocimiento discursivo es aquel en que el entendimiento no tiene presente el objeto mismo, y se lo forma por decirlo así, reuniendo en un concepto total los conceptos parciales, cuyo enlace en un sujeto ha encontrado por el raciocinio.

Para hacer sensible la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo la explicaré con un ejemplo. Tengo á la vista un hombre: su fisonomía se me ofrece tal como es; sin necesidad ni aun posibilidad, de combinaciones que me lo presenten diferente. Sus rasgos característicos los veo tales como son: el conjunto no es una cosa producida por mis combinaciones; es un objeto dado á la facultad perceptiva, sobre el cual esta nada tiene que hacer sino percibir. Cuando un objeto se ofrece á mi entendimiento de una manera semejante, el conocimiento que de él tenga será intuitivo.

He dicho que el objeto de la intuicion intelectual puede unirse inmediatamente á la facultad perceptiva, ó bien presentársele por un medio que haga las veces del objeto. Ateniéndonos al mismo ejemplo

podremos decir que estas dos clases de intuiciones se parecen á las del hombre visto por sí mismo ó por un retrato. En ambos casos habria la intuicion de la fisonomía, y no serian necesarias ni aun posibles las combinaciones para formarla.

Pero supongamos que se me habla de una persona á quien no he visto jamás, y cuyo retrato no se me puede presentar. Si se me quiere dar idea de su fisonomía se me irán enumerando sus rasgos característicos, con cuya reunion formaré idea del semblante que se me acaba de describir. Á esta representacion imaginaria se puede comparar el conocimiento discursivo, por el cual no vemos el objeto en sí mismo, sino que lo construimos en cierto modo con el conjunto de ideas que por medio del discurso hemos enlazado, formando de ellos el concepto total representante del objeto.

[79.] Kant en su _Crítica de la razon pura_, habla repetidas veces del conocimiento intuitivo y del discursivo; bien que sin explicar con entera claridad los caractéres distintivos de estas dos clases de conocimiento. No se crea sin embargo que el descubrimiento de estas dos maneras de percibir sea debido al filósofo aleman; muchos siglos antes las habian conocido los teólogos; y no podia menos de ser así, cuando la distincion entre la intuicion y el discurso está íntimamente enlazada con uno de los dogmas fundamentales del cristianismo.

Sabido es que nuestra religion admite la posibilidad y la realidad de un verdadero conocimiento de Dios, aun en esta vida. El sagrado texto nos dice que podemos conocer á Dios por sus obras, que lo invisible de Dios se nos manifiesta por sus criaturas visibles, que los cielos cuentan su gloria, y que el firmamento anuncia las hechuras de sus manos; que son inexcusables los que habiendo conocido á Dios de esta manera no le glorificaron como debian; pero esta misma religion nos enseña que en la otra vida los bienaventurados conocerán á Dios de otro modo, cara á cara, viéndole tal como es. Hé aquí pues al cristianismo haciendo la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo; entre el conocimiento por el cual el entendimiento se eleva á Dios procediendo de los efectos á la causa, y reuniendo en esta las ideas de sabiduría, de omnipotencia, de bondad, de santidad, de perfeccion infinita; y el conocimiento en que el espíritu no necesitará de andar recogiendo discursivamente varios conceptos para formar con ellos la idea de Dios, en que el Ser infinito se ofrecerá claramente á los ojos del espíritu nó en un concepto elaborado por la razon, ni bajo los sublimes enigmas ofrecidos por la fe, sino tal como es en sí propio, siendo un objeto dado inmediatamente á la facultad perceptiva; nó un objeto encontrado por la fuerza discursiva, ni presentado bajo sombras augustas.

Aquí encontramos otra prueba de la profundidad luminosa que se oculta en los dogmas de la religion cristiana. ¿Quién pudiera sospechar que la religion nos enseñase una distincion tan importante en la ciencia ideológica? y sin embargo esta distincion se halla en el catecismo. El niño, si se le pregunta quién es Dios, responde enumerando sus

perfecciones y por consiguiente manifestando que le conoce; cuando á este mismo niño se le pregunta cuál es el fin para que el hombre ha sido criado, responde que para _ver_ á Dios etc.; hé aquí la distincion entre el conocimiento discursivo ó por conceptos, y el intuitivo; al primero se le llama simplemente _conocer_, al segundo _ver_.

[Nota 2: Véase lo dicho sobre la _representacion, inteligibilidad inmediata, y representacion de causalidad y de idealidad_ en los capítulos X, XI, XII, XIII. del Libro 1.º de esta obra.]

CAPÍTULO XII.

El SENSUALISMO DE KANT.

[80.] Kant asegura que mientras estamos en la presente vida solo tenemos intuicion sensible, y considera dudosa la posibilidad de una intuicion puramente intelectual, ya sea para nuestro espíritu, ya sea para otros. Como por otra parte, segun hemos visto ya (Cap. IX), Kant no atribuye ningun valor á los conceptos separados de la intuicion, se infiere que el filósofo aleman, no obstante sus largas disertaciones sobre el entendimiento puro, es profundamente sensualista; y que el autor de la _Crítica de la razon pura_ y el del _Tratado de las sensaciones_, distan entre sí mucho menos de lo que pudiera parecer á primera vista. Si nuestro espíritu no tiene mas intuicion que la sensible, y los conceptos del entendimiento puro son formas enteramente vacías mientras no encierran una de dichas intuiciones; si cuando se prescinde de estas solo se encuentran en el entendimiento funciones puramente lógicas, que nada significan, que de ningun modo merecen el nombre de conocimiento, resulta que en nuestro espíritu no hay mas que sensaciones, las que se pueden distribuir ordenadamente en los conceptos, como si dijéramos en una especie de casillas donde se registran y conservan. Segun esta teoría, el entendimiento puro queda reducido á tan poca cosa, que hubiera podido admitirle el mismo Condillac.

[81.] En efecto: en el sistema de la sensacion trasformada se supone en el espíritu una fuerza trasformadora; pues de otro modo no seria posible explicar todos los fenómenos ideológicos por la mera sensacion; y hasta el título del sistema resultaria contradictorio. Ahora bien: ¿hubiera tenido Condillac ningun escrúpulo sensualista, en admitir la _síntesis de la imaginacion_, las relaciones de todas las intuiciones sensibles á la _unidad de la apercepcion_, y por fin la variedad de funciones lógicas para clasificar y comparar las intuiciones sensibles? Parece que antes por el contrario el fondo de estas doctrinas se halla en el sistema del filósofo francés, cuyo principio fundamental se cifraba en no ver en el espíritu mas que sensaciones, sin negar por esto una

fuerza capaz de trasformarlas, clasificarlas y generalizarlas.

[82.] Hé aquí pues un nuevo quebranto para la originalidad del filósofo aleman: al combatir el sensualismo habia dicho en substancia lo mismo que repitieron siglos antes todas las escuelas (V. Cap. VIII); y luego, queriendo seguir un nuevo camino para explicar el órden intelectual puro, vuelve á caer en el sistema de Condillac: sus conceptos vacíos, sin significado, sin aplicacion ninguna fuera del órden sensible, no dicen nada mas de lo que enseña Condillac al analizar la generacion de las ideas, explicando cómo estas dimanan de la sensacion, por medio de trasformaciones sucesivas. Si alguna dificultad pudiera haber, versaria sobre los nombres, nó sobre las cosas: ningun sensualista debe tener inconveniente en adoptar por entero la _Crítica de la razon pura_, cuando haya visto las aplicaciones que hace de sus doctrinas el espiritualista aleman. Seria de desear, que se penetrasen de estas observaciones los que nos presentan enfáticamente el espiritualismo de Kant arruinando el sensualismo de Condillac.

CAPÍTULO XIII.

EXISTENCIA DE LA INTUICION INTELECTUAL PURA.

[83.] No es verdad que el espíritu humano, aun en esta vida, no tenga mas intuicion que la sensible. En nuestro interior hay muchos fenómenos no sensibles, de los cuales tenemos conciencia muy clara. La reflexion, la comparacion, la abstraccion, la eleccion y todos los actos del entendimiento y de la voluntad, nada encierran de sensible. Curioso fuera saber á qué especie de sensibilidad pertenecen las ideas abstractas y los actos con que las percibimos; así como esos otros: _yo quiero, no quiero, elijo esto, mas quiero esto que aquello_. Ninguno de dichos actos puede ser presentado en intuicion sensible; son hechos de un órden superior á la esfera de la sensibilidad, y que sin embargo están presentes á nuestro espíritu en una conciencia clara, viva; reflexionamos sobre ellos, los tomamos por objetos de nuestros estudios, los distinguimos perfectamente entre sí, los clasificamos de mil maneras. Estos hechos nos son presentados inmediatamente; los conocemos, nó por discurso, sino por intuicion: luego no es verdad que la intuicion del alma solo se refiera á fenómenos sensibles, pues que dentro de sí misma encuentra una dilatada serie de fenómenos no sensibles, que le son dados en intuicion.

[84.] Nada vale el decir que estos fenómenos internos son formas vacías que nada significan, sino en cuanto se refieren á una intuicion sensible. Sean lo que fueren, son algo distinto de la misma intuicion sensible; y este algo lo percibimos nosotros, nó por discurso sino por intuicion: luego á mas de la intuicion sensible, hay otra del órden

intelectual puro.

La cuestion no está en si estos conceptos puros tienen ó nó algun valor para hacernos conocer los objetos en sí mismos: trátase únicamente de saber si existen y si son sensibles. Que existen es cierto; así lo atestigua la conciencia, así lo confiesan todos los ideólogos; que sean sensibles no puede sostenerse, sin destruir su naturaleza; y menos que nadie puede sostenerlo Kant, puesto que con tal cuidado distingue entre la intuicion sensible y dichos conceptos.

[85.] Ese piélago de fenómenos no sensibles que experimentamos en nuestro interior, es como un espejo en que se reflejan las profundidades del mundo intelectual. Es verdad que los espíritus no se presentan inmediatamente á nuestra percepcion, y que para conocerlos necesitamos un procedimiento discursivo; pero si bien se observa, en esa intuicion de nuestros fenómenos internos hallamos la representacion, aunque imperfecta, de lo que se verifica en inteligencias de un órden superior. Aquí tenemos en cierto modo ideas-imágenes, pues que no cabe mejor imágen de un pensamiento que otro pensamiento, ni de un acto de voluntad que otro acto de voluntad. De esta suerte conocemos á los espíritus distintos del nuestro, por una especie de intuicion nó inmediata sino mediata, en cuanto se presentan en nuestra conciencia como la imágen en un espejo.

[86.] La comunicacion de los espíritus por medio de la palabra, y por otros signos convencionales y naturales, es un hecho de experiencia, íntimamente ligado con todas las necesidades intelectuales, morales y físicas. Cuando un espíritu se ha puesto en comunicacion con otro, el conocimiento que tiene aquel, de lo que pasa en este, no es por meros conceptos generales, sino por una especie de intuicion, que aunque mediata, no deja de ser verdadera. El pensamiento ó el afecto de otro, que entran en nuestro espíritu por medio de la palabra, excitan en nosotros un pensamiento ó afecto semejantes á los del espíritu que nos los comunica. Entonces, en la conciencia propia, no solo conocemos sino que _vemos_ la conciencia ajena: siendo á veces tan perfecta la semejanza, que adivinamos todo lo que se nos va á decir, desenvolviéndose en nuestro interior la misma serie de fenómenos que están verificándose en el espíritu, con quien nos hallamos en comunicacion. Así sucede cuando decimos: «comprendo perfectamente lo que V. piensa, lo que quiere, lo que intenta expresar.»

[87.] Esta observacion me parece importante para dejar fuera de duda que en nuestro espíritu, independientemente del órden sensible, hay conceptos, nó vacíos, sino que se refieren á objeto determinado. El que se nos trasmita el conocimiento del órden de los fenómenos intelectual puro, por medio de la palabra ó de otro signo, no destruye el carácter de la intuicion: pues que se reunen todas las condiciones necesarias, cuales son: la representacion interna, y la relacion de esta á un objeto determinado que nos afecta.

[88.] De esta análisis de hechos ideológicos, cuya existencia no se puede poner en duda, resulta demostrada la falsedad de la doctrina de Kant, de que solo hay en nuestro espíritu intuiciones sensibles, así como la no existencia del problema del filósofo aleman sobre si es posible ó nó que á otros espíritus les sean dados los objetos en una intuicion diferente de la sensible. Este problema se halla resuelto en nosotros mismos; puesto que la atenta observacion de los fenómenos internos y de la recíproca comunicacion de los espíritus, nos ha dado á conocer no solo la posibilidad sino tambien la existencia de intuiciones diferentes de la sensible.

CAPÍTULO XIV.

VALOR DE LOS CONCEPTOS INTELECTUALES, PRESCINDIENDO DE LA INTUICION INTELECTUAL.

[89.] Aun cuando admitiéramos que para nuestro espíritu no hay otra intuicion que la sensible, no se inferiria que los conceptos del órden intelectual puro fuesen formas vacías, inútiles para el conocimiento de los objetos en sí mismos. Siempre se habia entendido que las ideas generales no eran intuitivas; pues por lo mismo que eran generales no podian referirse _inmediatamente_ á un objeto determinado; pero á nadie se le habia ocurrido que no pudieran servir para darnos verdaderos conocimientos.

[90.] Es cierto que las ideas generales por sí solas, no conducen á ningun resultado positivo, ó en otros términos, no nos hacen conocer los seres existentes; pero si se las une con otras particulares, se establece entre aquellas y estas una influencia recíproca, de donde resulta el conocimiento. Cuando afirmo en general: «todo ser contingente necesita una causa;» esta proposicion, aunque muy verdadera, nada me dice en el órden de los hechos, si prescindo absolutamente de que existen seres contingentes y causas de cualquiera especie. En tal supuesto la proposicion expresa una relacion de ideas, nó de hechos; el conocimiento que resulta es meramente ideal, nó positivo.

[91.] Esta relacion de las ideas envuelve tácitamente una condicion, que les da para los hechos un valor hipotético; porque cuando se afirma que todo ser contingente ha de tener una causa, no se entiende afirmar una relacion de ideas destituida de toda aplicacion posible; antes por el contrario, se quiere significar que si existe en la realidad un ser contingente, habrá tenido realmente una causa.

[92.] Para que este valor hipotético de las ideas se convierta en positivo, basta que se verifique la condicion envuelta en la proposicion

general. «Todo ser contingente necesita una causa:» esto por sí solo, nada me enseña sobre el mundo real: pero desde el momento que la experiencia me ofrece un ser contingente, la proposicion general, antes estéril, se hace sobre manera fecunda. Tan pronto como la experiencia me da un ser contingente, conozco la necesidad de su causa; infiero además la necesidad de la proporcion que ha de guardar la actividad producente con la cosa producida; por las calidades de esta discurro sobre las que deben hallarse en aquella. De esta manera construyo una verdadera ciencia positiva, referida á hechos determinados, fundándome en dos bases: la una es la verdad ideal, la otra es la real, ó sea el dato suministrado por la experiencia.

[93.] Como el ser que piensa tiene por necesidad conciencia de sí propio, ningun ser pensante puede estar limitado al conocimiento de verdades ideales puras. Aun cuando le supongamos enteramente aislado de todos los demás seres, en absoluta incomunicacion con todo lo que no es él, de tal suerte que ni influya sobre ellos ni reciba ninguna influencia, no podrá estar reducido al conocimiento de un órden puramente ideal, puesto que por lo mismo que es pensante, tiene conciencia de sí propio; y la conciencia es esencialmente un hecho particular, un conocimiento de un ser determinado, pues que sin esto no seria conciencia.

[94.] Esta observacion destruye por su base el sistema que pretende incomunicar el órden ideal con el real. Por ella se ve que la experiencia es no solo posible, sino absolutamente necesaria en todo ser pensante; pues que la conciencia es ya de suyo una experiencia, y la mas clara y segura de las experiencias. Luego las verdades del órden ideal se enlazan indispensablemente con las del real: suponer posible su incomunicacion es desconocer un hecho fundamental de las ciencias ideológicas y psicológicas: la conciencia.

[95.] Para evidenciar la verdad y exactitud de la doctrina que precede, supongamos á un hombre ó mas bien á un espíritu humano, que ignorase absolutamente la existencia de un mundo externo, la de todo cuerpo, y hasta la de todo espíritu; que no supiese nada sobre su orígen ni sobre su destino, pero que al propio tiempo ejerciera su actividad intelectual, pues que sin esto, seria como una cosa muerta que no ofreceria campo á la observacion. Suponiendo que tiene las ideas generales, como de ser y no ser, de substancia y accidente, de absoluto y condicional, de necesario y contingente etc., es claro que las podrá combinar de diferentes maneras, y llegar á los mismos resultados puramente ideales, á que llegamos nosotros. Este es el supuesto mas favorable á una serie de conocimientos abstractos, independiente de la experiencia: no obstante, ni aun en este caso, las verdades conocidas quedarian limitadas al órden puramente ideal, y seria imposible que no descendiesen al real, si no se despojase al ser pensante de toda conciencia de sí propio.

En efecto: por lo mismo que se supone un ser que piensa, se supone un

ser que puede decirse á sí mismo: «yo pienso.» Este acto es eminentemente experimental, y basta su reunion con las verdades generales en una conciencia comun, para que el ser aislado pueda salir de sí mismo creándose una ciencia positiva, por la cual pase del mundo de las ideas al mundo de los hechos. La instabilidad de sus pensamientos y la permanencia del ser que los experimenta, le ofrecerán un caso práctico, en que se particularicen las ideas generales de substancia y accidente; la aparicion y desaparicion sucesiva de sus propios conceptos, le manifestará realizadas las ideas de ser y de no ser; el recuerdo del tiempo en que comenzaron sus operaciones, mas allá del cual no se extiende la memoria de su existencia, le hará conocer la contingencia de su ser propio; cuyo hecho combinado con los principios generales que expresan las relaciones entre los seres contingentes y los necesarios, le sugerirá el pensamiento de que debe haber otro que le haya comunicado la existencia.

CAPÍTULO XV.

ACLARACIONES SOBRE EL VALOR DE LOS CONCEPTOS GENERALES.

[96.] Las ideas que un espíritu aislado se formase de los seres distintos de él, por mas vagas que fuesen, no lo serian hasta el punto de no referirse á una cosa real; el espíritu podria no conocer la naturaleza de esta realidad, pero sabria de cierto que existe. Un ciego de nacimiento no se forma idea clara de los colores, ni de la sensacion de ver; pero, ¿ignora por esto que la sensacion existe, y que las palabras, color, ver, y otras que se refieren á la vista tienen un objeto positivo y determinado? Nó por cierto. El ciego no sabe en qué consisten esas cosas de que oye hablar; pero sabe que son algo; los conceptos que á ellas se refieren, pueden llamarse imperfectos, mas nó vanos; las palabras con que los expresa, tienen para él una significacion incompleta, pero positiva.

[97.] Hay mucha diferencia entre los conceptos incompletos y los indeterminados: los primeros pueden referirse á una cosa positiva, aunque conocida imperfectamente; los segundos encierran tan solo una relacion de ideas que nada significa en el órden de los hechos. Hagamos palpable esta diferencia ampliando el ejemplo del párrafo anterior.

Un ciego de nacimiento no tiene intuicion de los colores, ni de nada que se refiera al sentido de la vista, pero está seguro de que existen unos hechos externos, que corresponden á una afeccion interna que se llama _ver_. Su idea es incompleta, pero encierra un objeto determinado. La existencia de este, le es atestiguada por la palabra de los que poseen el sentido de la vista: no sabe lo que es, pero sabe que es; ó hablando en otros términos, no conoce la esencia, pero sí la existencia.

Supongamos ahora, que se trata de la posibilidad de un órden de sensaciones diferentes de las nuestras, y que no se parezcan en nada á ninguna de las que nosotros experimentamos: el concepto que se refiera á las nuevas sensaciones, no solo será incompleto, sino que no tendrá relacion con ningun objeto real. La idea general de afeccion de un ser sensitivo, hé aquí todo lo que habrá en nuestro espíritu; pero sin saber nada sobre su existencia, y con meras conjeturas sobre las condiciones de su posibilidad. Este ejemplo aclara mi idea: en el ciego de nacimiento que oye hablar de lo perteneciente al sentido de la vista, hallamos un concepto incompleto, pero al cual corresponde la existencia de una serie de hechos, conocida por su espíritu; pero en nosotros, pensando en una especie de sensaciones diferentes de las nuestras, encontramos conceptos, que tienen un objeto general, de cuya realizacion nada sabemos.

[98.] Hé aquí explicado cómo nuestro espíritu, sin tener intuicion de una cosa, puede sin embargo conocerla, y estar completamente cierto de su existencia; hé aquí demostrado que los conceptos, aunque no se refieran á una intuicion sensible, pueden tener un valor, no solo en el órden de las ideas, sino tambien en el de los hechos.

[99.] Para probar la esterilidad de los conceptos fuera de la intuicion sensible, aduce Kant una razon y es, que nosotros no podemos definir las categorías y los principios que de ellas emanan, sin referirnos á los objetos de la sensibilidad. Esto no prueba nada: porque en primer lugar, la imposibilidad de una definicion, no siempre procede de que el concepto que se ha de definir esté vacío; sino que muchas veces dimana de que el concepto es simple, y por tanto no es susceptible de una descomposicion en partes, que se puedan expresar con palabras. ¿Cómo se define la idea de _ser_? En todo cuanto se diga para definir, entrará lo definido: las palabras, cosa, realidad, existencia, todas significan _ser_.

Como la intuicion sensible es la base de nuestras relaciones con el mundo externo, y por consiguiente, con nuestros semejantes, natural es que al proponernos expresar un concepto cualquiera echemos mano de aplicaciones sensibles: pero de esto no se infiere, que independientemente de ellas, no haya en nuestro espíritu una verdad real, contenida en el concepto que deseamos explicar.

[100.] Esta capacidad de conocer los objetos bajo ideas generales, es una de las propiedades características de nuestro espíritu; y en nuestra debilidad para penetrar en la esencia de las cosas, es un auxiliar indispensable para que podamos pensar. En el curso mismo de los negocios ordinarios de la vida, nos acontece necesitar conocimientos de la existencia de una cosa, y de alguno de sus atributos, sin que nos sea preciso tener de ella un conocimiento perfecto. Para estos casos nos sirven las ideas generales, que ayudadas por algun dato de la experiencia, nos ponen en comunicacion mediata con el objeto que no se presenta á nuestra intuicion. ¿Por qué no podrá verificarse lo mismo,

con respecto á los seres insensibles, y que solo son objeto de intuiciones intelectuales? No alcanzo lo que se puede contestar á estas reflexiones, que á mas de tener en su apoyo la observacion de los fenómenos internos, están confirmadas por el sentido comun.

CAPÍTULO XVI.

VALOR DE LOS PRINCIPIOS, INDEPENDIENTEMENTE DE LA INTUICION SENSIBLE.

[101.] El principio de contradiccion, condicion indispensable de toda certeza, de toda verdad, y sin el cual, así el mundo externo como la inteligencia, se reducen á un caos, nos ofrece un ejemplo del valor intrínseco de los conceptos intelectuales puros, independientemente de la intuicion sensible.

Al afirmarse la posibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, ó bien la exclusion del no ser por el ser, no se une al concepto de ser ninguna idea determinada; y por tanto se prescinde absolutamente de toda intuicion sensible. Sea cual fuere el objeto, sea cual fuere su naturaleza y las relaciones de su existencia; corpóreo ó incorpóreo, compuesto ó simple, accidente ó substancia, contingente ó necesario, finito ó infinito, siempre se verifica que el ser excluye al no ser, y el no ser al ser, siempre se verifica la absoluta incompatibilidad de estos dos extremos; por manera que la afirmacion del uno es siempre, en todos casos, en todas las suposiciones imaginables, la negacion del otro.

Ahora bien: limitar el valor de estos conceptos á la intuicion sensible, seria destruir el principio de contradiccion. La limitacion del principio equivale á su nulidad. Su universalidad absoluta se liga á su necesidad absoluta: si se le restringe, se le hace contingente; porque si suponemos que el principio de contradiccion puede faltar en un caso, nos falta para todos. Admitir la posibilidad de un absurdo es negar su absurdidad: si la contradiccion del ser y del no ser no existe en todos los supuestos, no existe en ninguno.

[102.] La dificultad está en saber cómo se puede hacer tránsito del principio de contradiccion á las verdades reales; porque no afirmándose en él nada determinado, y sí únicamente la repugnancia del sí al nó y del nó al sí, tendremos que será imposible afirmar ninguno de estos extremos no negando al otro y viceversa; y como por otra parte, esto es imposible limitándonos al solo principio de contradiccion, que nada encierra sino la relacion mas general entre las dos ideas mas generales, se infiere que él por sí solo, es completamente estéril para conducirnos á ningun resultado positivo. Todo esto es mucha verdad; pero no se opone

en nada á lo dicho sobre el valor intrínseco de los conceptos generales.

Ya llevo observado que las verdades del órden puramente ideal solo tienen un valor hipotético, y que para producir una ciencia positiva, necesitan hechos á que puedan aplicarse; pero he observado tambien, que estos hechos los suministra la experiencia; y que todo ser pensante posee cuando menos uno, que es la conciencia de sí propio. Luego todo ser pensante hará un uso positivo del principio de contradiccion, supuesto que hallará en su propia conciencia hechos á los cuales le podrá aplicar.

[103.] Aun admitiendo la suposicion de que en nuestro espíritu no hay mas intuicion que la sensible, no se inferiria que los principios generales y muy particularmente el de contradiccion, no pudiesen tener un valor positivo; porque si suponemos que estos principios combinados con las intuiciones sensibles producen un conocimiento de que hay otros seres fuera del órden de la sensibilidad, resultará que estos, sin sernos dados en intuicion inmediata, serán realmente conocidos. Esto es lo que se verifica cuando el espíritu humano se eleva por discurso al conocimiento de lo no sensible. De una parte, los datos suministrados por la experiencia, y de otra, las verdades generales y necesarias, forman un enlace constitutivo de una ciencia positiva, la cual nos guia con entera seguridad al conocimiento de objetos no sometidos á experiencia inmediata.

Esta teoría es tan clara, tan evidente, tan fundada en la conciencia de nuestros propios actos, tan acorde con cuanto observamos en los procedimientos del espíritu humano, que causa extraña sorpresa el encontrarse con filósofos cuyas erróneas doctrinas obliguen á defenderla y explanarla.

[104.] El tránsito de lo conocido á lo desconocido es un proceder característico de nuestro entendimiento; y este tránsito es imposible si se niega la realidad de todo conocimiento que no se refiera á una intuicion. Lo que se nos presenta de este último modo, nos es dado, está presente á nuestra vista, no necesitamos buscarlo; si pues no hay objeto realmente conocido, sino el que se ofrece en intuicion, el progreso intelectual es imposible; todos los adelantos de nuestro espíritu se reducirán entonces á combinaciones de las formas presentadas por sensibilidad, y aun estas no conducirán á nada, cuando dejen de ser intuitivas, esto es, cuando no se refieran á objetos determinados inmediatamente sentidos. La _Crítica de la razon pura_ es la ruina do toda razon; esta se examina á sí propia para suicidarse ó sea para convencerse de que en sí no contiene nada positivo.

Reducidos los principios generales al solo valor relativo á las intuiciones sensibles, la ciencia muere. Lo que hemos demostrado del principio de contradiccion se aplicará _à fortiori_ á todos los demás; si este no se salva del naufragio, no puede salvarse ninguno. Entonces, la necesidad entrañada por los principios resulta minada por su basa;

nada sabemos sino que hay en nosotros una serie de fenómenos que nos _parecen_ necesarios. ¿Cuál es el uso que de ellos podremos hacer, fuera del órden subjetivo? ninguno. Hénos aquí pues en el escepticismo mas completo, condenados á simples apariencias, sin medio para conocer ninguna realidad.

[105.] Nó, no está condenado el espíritu humano á una esterilidad tan desesperante: la razon no es una palabra vana; el raciocinio no es un juego pueril que solo sirva de entretenimiento. En medio de las preocupaciones, de los errores, de los extravíos de la mísera humanidad, descuella esa fuerza, esa actividad admirable, con la cual el espíritu se lanza fuera de sí propio, _conoce_ lo que no puede _ver_, y _presiente_ un nuevo mundo que ha de _sentir_ un dia. La naturaleza está velada á nuestros ojos; arcanos impenetrables nos rodean; encontramos por do quiera sombras que nos encubren la realidad de los objetos; pero al través de esas tinieblas columbramos algunos destellos de luz: no obstante el profundo silencio que reina en el piélago de los seres entre cuyas oleadas nos agitamos, como gotas imperceptibles en la inmensidad del océano, oimos de vez en cuando voces misteriosas que nos indican el rumbo que debemos seguir para llegar á playas desconocidas.

CAPÍTULO XVII.

RELACIONES DE LA INTUICION CON EL GRADO DEL SER PERCEPTIVO.

[106.] La perfeccion de la inteligencia trae consigo la extension y la claridad de sus intuiciones: cuanto mas perfecta sea, será mas intuitiva. La inteligencia infinita no conoce por discurso, sino por intuicion; no necesita buscar los objetos, los contempla delante de sí: con intuicion de identidad, en lo que toca á su esencia propia; con intuicion de causalidad, en lo relativo á lo que existe ó puede existir fuera de ella. Los demás espíritus tienen la intuicion tanto mas perfecta, cuanto mas elevado es el órden á que pertenecen; por manera que el conocimiento por conceptos indica una imperfeccion de la inteligencia.

[107.] Segun el lugar que ocupa un ser en la escala del universo, serán sus relaciones con los demás seres. Dios, ser infinito, y causa de todo lo que existe ó puede existir, tiene íntimas é inmediatas relaciones con todo el universo, no solo considerado en su conjunto, sino tambien en sus mas pequeños pormenores. Por esta razon, existe en Dios una representacion perfectísima de todos los seres, no solo tomados en su generalidad, sino tambien en sus últimas diferencias. El Ser causa de todo, no conoce los objetos por conceptos vagos, por medio de representaciones que solo le ofrezcan lo que los seres encierran de comun; sino que habiendo causado hasta sus mas pequeñas diferencias, es

preciso que estas se presenten á sus ojos con perfecta claridad. Su conocimiento se funda en una realidad infinita que es él mismo; su entendimiento no divaga fluctuante por un mundo ideal é hipotético, sino que fijo con clarísima intuicion en la realidad infinita, ve todo lo que es el ser infinito y todo lo que puede producir con su actividad infinita. Para Dios no hay experiencia procedente de afuera; porque nada puede influir sobre él; toda su experiencia consiste en el conocimiento y amor de sí mismo.

[108.] Los seres criados, que ocupan un lugar determinado en la escala del universo, no se refieren á este sino bajo ciertos aspectos: sus relaciones con los demás están reducidas a un punto de vista, al cual se subordinan sus facultades perceptivas. La representacion que en sí contienen, debe ser proporcionada al conocimiento que ha de producir; de donde resulta que cada ser inteligente tendrá su representacion adaptada á las funciones que ha de ejercer en el universo. Si el ser no pertenece al órden de las inteligencias, sus facultades perceptivas se limitarán á las intuiciones sensibles, en la medida que le corresponde segun el lugar á que está destinado.

[109.] Ya hemos visto que las facultades intelectuales se fecundan con las ideas generales, y la intuicion de objetos determinados; de lo que se infiere que toda inteligencia ha menester intuiciones, si su conocimiento no se ha de limitar á un órden puramente hipotético.

Al espíritu humano, destinado á la union con el cuerpo, y á estar en continua comunicacion con el universo corpóreo, le ha sido dada la intuicion sensible, como base de sus relaciones con los cuerpos. Lo propio les sucede á los brutos: debiendo estar en continuas relaciones con el mundo corpóreo, les ha sido dada tambien la intuicion sensible. Pero limitados á las funciones de la vida animal, carecen de intuiciones superiores á la esfera de la sensibilidad, y no poseen la fuerza necesaria para convertir las representaciones sensibles en objeto de combinaciones intelectuales.

[110.] Al pasar del bruto al hombre se da un salto inmenso en la escala de los seres. Como toda inteligencia tiene conciencia de sí propia, y puede fijar su atencion sobre sus actos, el espíritu humano conoce los suyos intuitivamente, y por tanto encuentra en sí mismo una intuicion superior á la sensible. A mas de dichas intuiciones, nos ha sido dada la fuerza discursiva, por medio de la cual construimos representaciones con las que llegamos al conocimiento de los objetos, que no se ofrecen inmediatamente á nuestra percepcion.

Así, partiendo de los datos que nos suministra la experiencia externa é interna, y auxiliados con las ideas generales que encierran las condiciones primitivas de toda inteligencia y de todo ser, podemos penetrar en el mundo de la realidad, conociendo, aunque imperfectamente, el conjunto de seres que constituyen el universo, y la causa infinita que los ha criado á todos.

CAPÍTULO XVIII.

ASPIRACIONES DEL ALMA HUMANA.

[111.] La atenta observacion de los fenómenos internos nos enseña que el alma humana tiene aspiraciones que van mucho mas lejos de lo que posee en la actualidad. No satisfecha con los objetos que se le dan en intuicion inmediata, se lanza en busca de otros de un órden superior; y en los mismos que se le ofrecen inmediatamente, no se contenta con el aspecto bajo el cual se le _aparecen_, quiere saber lo que _son_.

Lo puramente individual no satisface al espíritu. Enclavado en un punto de la escala inmensa de los seres, no se limita á percibir los que tiene en su alrededor y que forman como la atmósfera en que debe vivir; aspira al conocimiento de los que le preceden y le siguen, quiere conocer el conjunto, descubrir la ley de donde resulta la inefable armonía que preside á la creacion. Sus goces mas puros los encuentra en salir de la esfera en que le tiene encerrado la limitacion de sus facultades: su actividad es mayor que sus fuerzas; sus deseos son superiores á su ser.

[112.] El fenómeno que notamos en la inteligencia, lo descubrimos tambien en el sentimiento y en la voluntad. Para satisfacer sus necesidades y atender á la conservacion del individuo y de la especie, tiene el hombre sensaciones y sentimientos que se dirigen á objetos determinados; pero al lado de esas afecciones, limitadas á la esfera en que se halla circunscrito, experimenta sentimientos mas elevados que le arrojan fuera de su órbita, y que por decirlo así, absorben su individualidad en el piélago de lo infinito.

Cuando el hombre se pone en contacto con la naturaleza en sí misma, despojada de todas las condiciones que la refieren á individuos; experimenta un sentimiento indefinible, una especie de presentimiento de lo infinito. Sentaos á la orilla del mar en una playa solitaria; escuchad el sordo mujido de las olas que se estrellan bajo vuestros piés, ó el silbido de los vientos que las agitan; con la vista fija en aquella inmensidad mirad la línea azulada que une la bóveda del cielo con las aguas del océano; colocaos en una vasta y desierta llanura ó en el corazon de un bosque de árboles seculares; en el silencio de la noche contemplad el firmamento sembrado de astros que siguen tranquilamente su carrera, como la siguieron muchos siglos antes, como la seguirán siglos despues; sin esfuerzo, sin trabajo de ninguna clase, abandonaos á los movimientos espontáneos de vuestra alma, y veréis como brotan en ella sentimientos que la conmueven hondamente, que la levantan sobre sí misma, y como que la absorben en la inmensidad. Su individualidad desaparece á sus propios ojos; siente la armonía que preside al conjunto

inmenso de que forma una pequeñísima parte: en aquellos momentos solemnes, es cuando el genio canta inspirado las grandezas de la creacion, y levanta una punta del velo que cubre á los ojos de los mortales el esplendente solio del supremo Hacedor.

[113.] Aquel sentimiento grave, profundo, calmoso, que se apodera de nosotros en ocasiones semejantes, nada tiene de relativo á objetos individuales: es una expansion del alma que se abre al contacto de la naturaleza, como la flor de la mañana á los rayos del sol; es una atraccion divina con que el Autor de todo lo criado nos levanta de este monton de polvo en que nos arrastramos por breves días. Así se armonizan el entendimiento y el corazon; así este presiente lo que aquel conoce; así se nos avisa por diferentes caminos que no creamos limitado el ejercicio de nuestras facultades á la estrecha órbita que se nos ha concedido sobre la tierra: guardémonos de helar el corazon con el frio de la insensibilidad, y de apagar la antorcha del entendimiento con el desolante soplo del escepticismo.

CAPÍTULO XIX.

ELEMENTOS Y VARIEDAD DE CARACTÉRES DE LA REPRESENTACION SENSIBLE.

[114.] Examinemos ahora cuáles son los elementos primitivos de las combinaciones de nuestro espíritu, empezando por los sensibles. En todo acto de sensibilidad representativa, entra la extension: sin ella nada se nos representa, y las sensaciones se reducen á meras afecciones del alma, sin relacion á ningun objeto.

[115.] La extension por sí sola, prescindiendo de su limitabilidad, no se presta á ninguna combinacion: solo ofrece una representacion vaga, indefinida, inmensa, de la cual nada resulta distinto de ella misma. Pero si con la extension se combina la limitabilidad, resulta la figurabilidad, es decir el campo infinito por el cual se explaya la ciencia geométrica.

[116.] _Extension, limitable_, hé aquí los dos elementos de la intuicion sensible. Estos elementos pueden ofrecérsenos de dos maneras: ó bien ligados á sensaciones que nos presentan objetos determinados; ó bien como producciones de nuestra actividad interna. Si miro el disco de la luna, tengo una intuicion de la primera clase; y si queriendo considerar las propiedades de un círculo, produzco su representacion en mi interior, esta será de la segunda clase.

[117.] Esa actividad interior, con que producimos á nuestra voluntad y capricho, un número indefinido de representaciones, con indefinida

variedad de formas, es un fenómeno importante en que conviene fijar la atencion. Él nos manifiesta que la actividad productiva no está limitada al órden intelectual puro, pues que la vemos en él sensible; y nó como quiera, sino desplegada en una escala infinita. Una recta podemos prolongarla hasta lo infinito; á su lado en un mismo plano, podemos tirar otras infinitas; la variedad de ángulos en que podemos considerar la posicion de varias rectas, se extiende hasta lo infinito: de suerte que con solas líneas rectas, la actividad productiva en el órden de la sensibilidad no conoce ningun límite. Si apartándonos de la direccion recta nos fijamos en las curvas, sus combinaciones en tamaño, en naturaleza, en respectiva posicion, en relaciones con ejes determinados, son tambien infinitas: de suerte que sin salir del órden sensible, encontramos en nosotros una fuerza productiva de infinitas representaciones, no habiendo menester otros elementos que la extension terminable ó figurable.

[118.] La facultad representativa sensible se desenvuelve unas veces por la presencia de un objeto; otras, espontáneamente, sin ninguna dependencia de la voluntad; y otras por fin, á consecuencia de un acto libre. No es de este lugar el exámen del modo con que el fenómeno de la representacion está ligado con las afecciones de los órganos corpóreos; por ahora, solo me propongo consignar y explicar los hechos en la esfera ideológica, prescindiendo absolutamente de su aspecto fisiológico.

Entre las representaciones sensibles arriba clasificadas, y que podríamos llamar _pasivas, espontáneas_ y _libres_, hay diferencias notables que conviene observar.

[119.] La representacion pasiva es dada al alma, independientemente de su actividad. Al estar en presencia de un objeto, con los ojos abiertos nos es imposible no verle: y aun el no verle de cierta manera, en no alterando el punto de vista ú otras condiciones de la vision. Por esta causa, parece que en el ejercicio de sus sentidos el alma está puramente pasiva; pues que sus representaciones dependen necesariamente de las condiciones á que están sujetos sus órganos corpóreos en relacion con los objetos.

[120.] La representacion espontánea, ó sea la facultad productiva de representaciones sensibles obrando independientemente de los objetos externos y de la voluntad, parece tambien tener algo de pasiva, y que su ejercicio depende de las afecciones orgánicas. Así parece indicarlo el que estas representaciones suelen existir sin ningun órden, ó á lo mas, con el que han tenido en otro tiempo, si son recuerdos de sensaciones anteriores. Nótase tambien que algunas veces se nos ofrecen estas representaciones, no obstante los esfuerzos de la voluntad por disiparlas y olvidarlas; algunas son tan tenaces, que triunfan por mucho tiempo de toda la resistencia del libre albedrío.

Este fenómeno no es fácil explicarlo, sino apelando á causas orgánicas que en determinadas ocasiones, producen en el alma el mismo efecto que

las impresiones de los sentidos externos. Lo cierto es que en algunos casos la representacion interna llega á tal punto de viveza, que el sujeto la confunde con las impresiones de los sentidos; lo que tampoco puede explicarse sino diciendo que la afeccion orgánica interior ha llegado á ser tan fuerte, que ha equivalido á la que hubiera podido causar la impresion de un objeto obrando sobre el órgano externo.

[121.] En esa produccion espontánea es de notar, que las representaciones no siempre corresponden á otras recibidas anteriormente; sino que se descubre en ellas una fuerza de combinacion de donde resultan objetos imaginarios enteramente nuevos. Esta combinacion á veces se ejerce de una manera completamente ciega; en cuyo caso solo resultan productos extravagantes; pero otras veces la actividad, sometida á ciertas condiciones independientemente del libre albedrío, produce objetos artísticos bellos ó sublimes.

El genio no es otra cosa que la espontaneidad de la imaginacion y del sentimiento, que se desenvuelven con subordinacion á las condiciones de lo bello. Los artistas no dotados de genio, no carecen de fuerza de voluntad para producir las obras del genio; tampoco están destituidos de imaginacion para reproducir el objeto bello cuando se les ha presentado; no les faltan discernimiento y gusto para distinguir y admirar los objetos bellos, ni ignoran las reglas del arte, y cuanto se puede decir en explicacion del carácter de la belleza; lo que les falta es la espontaneidad instintivamente bella; esa espontaneidad que se desenvuelve misteriosamente en los mas recónditos senos del alma, que lejos de estar pendiente de la libre voluntad de su posesor, le dirige y le señorea, persiguiéndole en el sueño como en la vigilia, en la diversion como en las ocupaciones, y que consume frecuentemente la existencia del hombre privilegiado, cual un fuego violento rompe las paredes del frágil vaso en que se le encierra.

[122.] La produccion libre se verifica cuando las representaciones se nos ofrecen por imperio de nuestra voluntad, y bajo las condiciones que esta prescribe, lo que sucede en las construcciones del arte, y en las combinaciones de figuras que sirven de objeto á la ciencia geométrica.

[123.] Esta construccion _à priori_, no puede referirse á un tipo existente en nuestra imaginacion; porque en tal caso, como este tipo seria la misma representacion sensible, no habria necesidad de construirla. ¿Cómo es posible, pues, que se construya una representacion de la cual no tenemos imágen? no basta el que poseamos los elementos, es decir, la extension figurable, pues que con estos se pueden construir infinitas figuras; luego se necesita algo que pueda servir de norma para que resulte la representacion deseada.

Para la inteligencia de esto conviene observar que las intuiciones sensibles están ligadas á conceptos generales, con cuyo auxilio se pueden reconstruir. Aunque en la actualidad no se me ofrezca la representacion sensible de una figura cualquiera, por ejemplo, un

hexágono regular, me basta el concepto formado de las ideas, _línea, seis, é igualdad de ángulos_, para que pueda producir en mi interior la representacion sensible del hexágono, y construirla en lo interior si lo necesito. Por donde se echa de ver que la actividad libre productiva de representaciones sensibles determinadas, se funda en conceptos generales que aunque independientes de la sensibilidad, se refieren á ella de un modo indeterminado. De esto resulta tambien que el entendimiento puede concebirlo sensible indeterminadamente, conservando las condiciones á que están sujetos en sus respectivos casos los elementos suministrados por la sensibilidad, sin que el acto intelectual se refiera á ninguna intuicion determinada.

[124.] Analizando el objeto de estos conceptos generales, referidos á la intuicion sensible, considerada tambien en general, parece que en ellos el entendimiento se ocupa de cosas que no se le ofrecen distintamente, y que solo tiene vinculadas en algunos signos; con la seguridad empero de que le es posible desenvolver lo que en estos se encierra, y contemplarlo con entera claridad.

CAPÍTULO XX.

SI HAY REPRESENTACIONES INTERMEDIAS ENTRE LA INTUICION SENSIBLE Y EL ACTO INTELECTUAL.

[125.] Ocurre aquí la cuestion de si es necesario que el entendimiento, para recibir las relaciones geométricas ofrecidas en la intuicion sensible, posea algunas representaciones intermedias que le pongan en contacto con el órden sensible (V. cap. VI). A primera vista parece que en efecto hay la indicada necesidad; puesto que siendo el entendimiento una facultad no sensitiva, no pueden ser su objeto inmediato los elementos sensibles. Pero bien examinada la materia, parece mas probable que no hay necesidad de ningun intermedio; excepto un signo que sirva de enlace á los elementos sensibles, y con cuyo auxilio se encuentre el punto donde se han de reunir, y las condiciones á que se han de sujetar. Como este signo será una palabra, ú otra cosa cualquiera, capaz de ser representada sensiblemente, su mediacion tampoco resolveria la dificultad; pues que siempre quedaria la cuestion de cómo el entendimiento se pone en comunicacion con el signo sensible.

La dificultad propuesta dimana de que se consideran las facultades del alma, no solo como distintas, sino tambien como separadas, ejerciendo cada cual sus funciones en una esfera propia, exclusiva, enteramente aislada de la esfera de las demás. Este modo de considerar las facultades del alma, aunque favorable á la clasificacion de las operaciones, no está de acuerdo con la enseñanza de la experiencia.

No puede negarse que observamos en nuestro interior afecciones, operaciones muy diferentes entre sí, que nacen de distintos objetos, y producen resultados tambien muy diferentes; esto induce á establecer distincion de facultades, y á separar en cierto modo sus funciones, para que no se mezclen y confundan. Pero tampoco cabe duda en que todas las operaciones y afecciones del alma, se ligan en un centro comun, como lo atestigua la conciencia. Sea lo que fuere de la distincion de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace ó el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicacion en que se hallan todas las operaciones del alma. Instantáneamente reflexionamos sobre la impresion sentida, instantáneamente experimentamos una sensacion agradable ó ingrata á consecuencia de una reflexion que nos ocurre; pensamos sobre la voluntad; queremos ó rechazamos el objeto del pensamiento; hay dentro de nosotros un hervidero, por decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros en comunicacion incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo comun, en ese _yo_, que los experimenta. ¿Qué necesidad hay pues, de fingir seres intermedios para poner en comunicacion las facultades del alma? ¿por qué esta con su actividad llamada entendimiento, no podrá ocuparse inmediatamente de las afecciones y representaciones sensibles, y de cuanto halla en su conciencia? Supuesto que esa conciencia, en su indivisible unidad, comprende toda la variedad de los fenómenos internos, no alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podria referirse á todo cuanto ella encierra de activo ó de receptivo; sin que sea necesario fingir especies que sirvan como de correos para comunicar á unas facultades lo que está sucediendo en las otras.

[126.] El _entendimiento agente_ de los aristotélicos, admisible en buena filosofía en cuanto significa una actividad del alma aplicada á las representaciones sensibles, no lo parece tanto, si se le supone productor de nuevas representaciones distintas del acto mismo intelectual. El entender es todo actividad; la receptividad del alma no tiene en ello mas parte que el proporcionar los materiales: los conceptos elaborados en presencia de dichos materiales no parecen ser otra cosa que el ejercicio de esa misma actividad, sujeta de una parte á las condiciones entrañadas por la cosa entendida, y subordinada por otro lado á las condiciones generales de toda inteligencia.

[127.] No quiero decir que el acto intelectual no se refiera á ningun objeto: reemplazo la idea por otros actos del alma, ó por afecciones ó representaciones de cualquiera clase, sean activas ó pasivas. Ahora, si se me pregunta, por ejemplo, cuál es el objeto inmediato del acto intelectual perceptivo de una intuicion sensible determinada, diré que es esta misma intuicion. Si se insiste en la dificultad de explicar la union de cosas tan diferentes, replicaré 1.º que esta union existe en la unidad de la conciencia, como el sentido íntimo lo atestigua; 2.º que la

misma dificultad objetada, milita contra los que pretenden que el entendimiento elabora una especie inteligible, sacándola de la misma intuicion sensible; pudiéndose preguntarles cómo el entendimiento, para elaborar su especie inteligible, se pone en contacto con dicha intuicion. Si este contacto inmediato es imposible en un caso, lo será tambien en otro; y si admiten la posibilidad para el suyo, no podrán negarla para el nuestro.

Cuando el entendimiento no se refiera á ninguna intuicion determinada, y sí únicamente á intuiciones sensibles en general, su objeto inmediato es la posibilidad de ellas tambien en general, con sujecion á las condiciones del objeto, considerado en general, y á las de toda inteligencia: entre las cuales figura como la primera, el principio de contradiccion.

CAPÍTULO XXI.

IDEAS INDETERMINADAS Y DETERMINADAS.

[128.] A mas de los actos intelectuales que se refieren á objetos sensibles en general, debemos admitir otros, so pena de caer en el sensualismo, limitando el entendimiento á la percepcion y combinacion de los objetos que le ofrece la sensibilidad. En este caso ¿cuál es el objeto del acto intelectual? Hé aquí una cuestion tan difícil como interesante.

[129.] El entendimiento puro puede ejercer sus funciones por ideas determinadas ó indeterminadas: esto es, por ideas que encierren algo determinado, realizable en un ser que se ofrece, ó puede ofrecerse á nuestra percepcion; ó por ideas que representen relaciones generales, sin aplicacion á ningun objeto. Es preciso no confundir las ideas generales con las indeterminadas, ni las particulares con las determinadas. Toda idea indeterminada es general: pero nó viceversa; la idea de _ser_, es general é indeterminada; la idea de inteligencia, es general, pero determinada. La idea particular se refiere á un individuo; la determinada, á una propiedad; y no deja de ser determinada por prescindirse en ella de toda relacion á un individuo existente. Esta distincion da lugar á consideraciones de la mayor trascendencia.

[130.] Parece que el principal objeto del entendimiento, cuando procede por conceptos indeterminados, es el _ser_, en su mayor universalidad. Esta es la idea matriz, fundamental, en cuyo alrededor se agolpan y ordenan todas las otras. De la idea del ser brota el principio de contradiccion con sus infinitas aplicaciones á toda clase de objetos; de ella dimanan tambien las de substancia y accidente, de causa y efecto, de necesario y contingente, y cuantas se encierran en la ciencia

ontológica, que por esta razon se ha llamado ontología, ó ciencia del ente.

[131.] En estos conocimientos, que expresan las relaciones generales de todos los seres, no se contiene nada característico, mientras no salen de su esfera puramente metafísica, y no descienden al campo de la realidad.

Para que podamos concebir un ser real, es necesario que se nos presente con alguna propiedad. Ser y no ser, substancia y accidente, causa y efecto, son ideas sumamente fecundas, cuando se las combina con alguna cosa positiva; pero tomadas en general, sin añadirles nada que las determine, no nos presentan un objeto existente ni aun posible.

[132.] _Ser_, ¿qué nos ofrece esta idea? la de una _cosa_ en abstracto; pero si queremos concebir que esta cosa existe, ó es posible, necesitamos pensar que esta cosa es algo con propiedades características. Tan pronto como se nos habla de una cosa que existe, buscamos instintivamente qué es, cuál es su naturaleza. Dios es el ser por esencia, es el mismo ser infinito; pero nada representaria á nuestro espíritu, si no lo concibiéramos no solo como ser, sino tambien como ser inteligente, activo, libre, y con las demás perfecciones de su esencia infinita.

[133.] La idea de substancia nos ofrece la de un ser permanente, que no está inherente á otro, á manera de modificacion. Esta idea, tomada en su generalidad, sin mas determinacion que la que añade á la idea de ser, la de subsistente, tampoco nos ofrece nada real, ni realizable. Para que una substancia exista, ó sea posible, no basta la permanencia en general, la subsistencia por sí misma, la no inherencia á un sujeto; es preciso además alguna nota característica, algun atributo; como corpóreo, inteligente, libre, ú otro cualquiera, que determine la idea general de substancia.

[134.] Lo propio se puede decir de la idea de causa ó actividad productora. Una cosa activa en general nada nos ofrece real ni posible. Para concebir una actividad existente, necesitamos referirnos á una actividad determinada: no nos basta la idea de hacer ó poder hacer, en general; es preciso que nos representemos la accion ejerciéndose de tal ó cual modo, refiriéndose á objetos determinados, produciendo, nó seres en general, sino seres con sus atributos característicos. Es verdad que no necesitamos saber cuáles son esos atributos; pero sí necesitamos saber que existen con sus determinaciones. La causa mas universal que concebimos, es la primera, la infinita, Dios: sin embargo no la concebimos como causa en abstracto, ateniéndonos á la simple idea de actividad productiva; sino que añadimos á la idea general de causa, las de inteligencia y voluntad libre. Cuando decimos que Dios es omnipotente extendemos su poder á una esfera infinita: no conocemos los atributos característicos de todos los seres que pueden ser criados por aquella actividad infinita; pero estamos seguros de que todo ser existente ó

posible, tiene una naturaleza determinada; y no concebimos que pueda ser producido un ser, que no sea mas que ser, sin ninguna determinacion.

[135.] Esta determinacion, indispensable para concebir la existencia ó la posibilidad de un ser, no la encontramos en las ideas indeterminadas, y necesitamos tomarla de la experiencia; por cuya razon, si nuestro entendimiento estuviese limitado á la combinacion de las relaciones que se le ofrecen en los conceptos indeterminados, se hallaria condenado á una ciencia completamente estéril. Ya hemos visto (Cap. XIV) que la absoluta incomunicacion del órden ideal con el real, es imposible, en no destituyendo al ser inteligente de toda conciencia de sí propio; pero es preciso no contentarnos con saber que existe semejante comunicacion, procurando averiguar, en qué puntos se verifica, y hasta dónde se extiende.

[136.] Antes de pasar á dicha investigacion, quiero hacer notar que la doctrina expuesta en este capítulo no debe confundirse con la del capítulo XIV. Allí se manifiesta que las ideas generales por sí solas, tienen un valor puramente hipotético, y que no conducen á nada real, en no combinando con ellas algun dato positivo, suministrado por la experiencia; aquí he probado que las ideas indeterminadas de ser, substancia y causa, por sí solas, no bastan á hacernos concebir nada existente ni aun posible, si no van acompañadas de alguna idea determinada, que dé un carácter á la idea general; allí se daba á las ideas generales un valor hipotético, con respecto á la existencia, aquí se afirma la necesidad de acompañar las ideas indeterminadas, con alguna propiedad que las haga capaces de constituir una esencia, siquiera en el órden posible. Estas son cosas muy diferentes que importa no confundir, para lo cual es necesario no olvidar la distincion entre las ideas generales y las indeterminadas, y entre las particulares y las determinadas[129].

CAPÍTULO XXII.

LÍMITES DE NUESTRA INTUICION.

[137.] Si podemos señalar los límites del campo de la experiencia, y determinar exactamente cuanto en ellos se encierra, habremos determinado tambien los atributos característicos con que un ser puede presentársenos como existente ó posible.

[138.] Sensibilidad pasiva, sensibilidad activa, inteligencia, voluntad, hé aquí, si no me engaño, todo cuanto se contiene en nuestra experiencia, y hé aquí por qué nos es imposible concebir ningun atributo característico de un ser, fuera de los cuatro indicados. Examinémoslos separadamente y con detencion, puesto que así lo exige la importancia de

los resultados que consigo trae el hacer bien este deslinde.

[139.] Sensibilidad pasiva. Por este atributo entiendo la forma bajo la cual se nos presentan los seres que llamamos cuerpos. Como ya llevo explicado en distintos lugares, esa forma se reduce á extension terminada ó figurada.

Que este atributo encierra una verdadera determinacion, no puede negarse: para nosotros nada mas determinado que esos objetos que se presentan á nuestros sentidos, con extension y figura, y demás propiedades anejas á esos atributos fundamentales. El movimiento y la impenetrabilidad, son determinaciones que acompañan á la extension, ó mas bien son relaciones de la misma extension. Para nosotros el movimiento es la alteracion de las situaciones de un cuerpo en el espacio, ó sea la alteracion de las posiciones de la extension de un cuerpo, con respecto á la extension del espacio. La impenetrabilidad es la recíproca exclusion de dos extensiones: las ideas de sólido y líquido, duro y blando, y otras semejantes, expresan relaciones de la extension de un cuerpo, con respecto á admitir, con mas ó menos resistencia, la extension de otro en un mismo lugar.

Nada importan aquí las cuestiones sobre la naturaleza de la extension; bástanos el que sea para nosotros un objeto determinado, que se nos ofrece en intuicion clarísima. El atributo de la sensibilidad pasiva ha sido considerado siempre como una de las determinaciones mas características; y de aquí es el haber entrado como una clasificacion fundamental en la escala de los seres. Tanto en las escuelas como en el lenguaje comun, son vulgares las divisiones de corpóreo é incorpóreo, material é inmaterial, sensible é insensible; y es fácil notar que las palabras corpóreo, material, sensible, aunque no enteramente sinónimas bajo ciertos aspectos, se las suele tomar como tales, en cuanto expresan una especie de seres que tienen por propiedad característica esas formas bajo las cuales se ofrecen á nuestros sentidos.

[140.] La sensibilidad activa es la facultad de sentir. Esta es para nosotros objeto de experiencia inmediata; pues que la tenemos en nosotros mismos. Con esa presencia clarísima de los actos sensitivos, concebimos muy bien lo que es el sentir en los sujetos distintos de nosotros; aunque no tengamos conciencia de lo que pasa en otro sujeto sensitivo cuando ve, sabemos muy bien lo que es el ver: es en los demás lo que en nosotros: en la conciencia propia, está retratada la ajena. Cuando se nos habla de un ser sensitivo, sabemos muy bien de qué se trata, y nó por medio de una idea vaga, sino determinada perfectamente. Al ofrecerse la cuestion de si son posibles otros sentidos, entonces la idea del ser dotado de ellos, pierde un tanto de su determinacion; nuestro entendimiento no tiene intuicion de lo que aquel seria; discurre sobre la realidad ó la posibilidad por medio de conceptos generales.

[141.] La inteligencia, ó bien la fuerza de concebir y combinar independientemente del órden sensible, es otro dato suministrado por la

experiencia propia. Como que este es un hecho de conciencia, no le conocemos por ideas abstractas, sino por intuicion: es el ejercicio de una actividad que sentimos en nosotros, en ese _yo_ que somos nosotros mismos; esa actividad está presente para nosotros de un modo tan íntimo, que si alguna dificultad tenemos en percibirla, es á causa de su misma union, de su identidad con el sujeto que la ha de percibir.

La idea de la inteligencia no es para nosotros indeterminada sino intuitiva, puesto que ofrece un objeto dado inmediatamente á nuestra percepcion en el fondo del alma. Cuando hablamos de inteligencia, tenemos fija la vista en lo que pasa dentro de nosotros: la mayor ó menor perfeccion en la escala de los seres inteligentes, la vemos retratada en la gradacion de conocimientos que experimentamos en nosotros; y cuando queremos concebir una inteligencia mucho mayor, agrandamos, perfeccionamos el tipo que hemos encontrado en nosotros; de la propia suerte que para representarnos objetos sensibles mas grandes, mas perfectos, mas hermosos, que los que tenemos á la vista, no salimos de la esfera de la sensibilidad, sino que nos valemos de los mismos elementos que ella nos suministra, agrandándolos y embelleciéndolos para que lleguen al tipo ideal preconcebido en nuestra imaginacion.

[142.] La voluntad, compañera inseparable de la inteligencia, y que no puede existir sin ella, es sin embargo una facultad muy diferente de la misma; porque ofrece á nuestra intuicion una serie de fenómenos muy diversos de los intelectuales. Entender no es querer; se puede entender una cosa sin quererla; con el mismo acto de inteligencia en varios tiempos, ó en distintos sujetos, pueden enlazarse actos de la voluntad, no solo diferentes sino contradictorios: querer y no querer, ó sea inclinacion y aversion.

El conocimiento de esta serie de fenómenos que llamamos actos de voluntad, no es un conocimiento general, sino particular; nó abstracto, sino intuitivo. ¿Quién necesita abstraer, ni discurrir, para tener conciencia de que quiere ó no quiere, de que ama ó aborrece? Este conocimiento es intuitivo en lo tocante á los actos de nuestra voluntad; y con respecto á la de los demás, aunque no tenemos una intuicion inmediata, conocemos perfectamente lo que pasa en ellos, viéndolo en cierto modo retratado en lo que experimentamos en nosotros. Cuando se nos habla de actos de voluntad ajena ¿tenemos por ventura ninguna dificultad en concebir el objeto de que se trata? ¿necesitamos proceder discursivamente por ideas abstractas? nó por cierto: lo que pasa en los demás, es lo que pasa en nosotros: cuando quieren ó no quieren, experimentan lo mismo que nosotros cuando queremos ó no queremos; la conciencia de nuestra voluntad, es el retrato de todas las demás existentes ó posibles. Concebimos una voluntad mas ó menos perfecta, en la que reune en grado mayor ó menor las perfecciones actuales ó posibles de la nuestra; y al proponernos concebir una voluntad de perfeccion infinita, elevamos á un grado infinito la perfeccion actual ó posible que encontramos en la finita.

[143.] Cuando el sagrado Texto nos dice que el hombre es criado á imágen y semejanza de Dios, nos enseña una verdad sumamente luminosa, no solo bajo el aspecto sobrenatural, sino tambien bajo el puramente filosófico. En nuestra alma, en esa imágen de la inteligencia infinita, hallamos, no solo un caudal de ideas generales para traspasar los límites de la sensibilidad, sino tambien una representacion admirable, en la cual contemplamos como en un espejo, lo que pasa en aquel piélago infinito, que mientras estamos en esta vida no podemos conocer con intuicion inmediata. Esta representacion es imperfecta, es enigmática, pero es una verdadera representacion: en sus pequeñas dimensiones, agrandadas infinitamente, podemos contemplar lo infinito; en sus endebles resplandores, se nos refleja el resplandor infinito. La leve centella que salta del pedernal puede conducirnos á la imaginacion del océano de fuego que descubren los astrónomos en el astro del dia.

CAPÍTULO XXIII.

NECESIDAD ENTRAÑADA POR LAS IDEAS.

[144.] Hay en las ideas, aun en las relativas á hechos contingentes, algo necesario, de donde nace la ciencia; y que por lo mismo, no puede dimanar de la experiencia sola, por multiplicada que la supongamos. La induccion que resultase, se limitaria á un cierto número de hechos; número que, aun admitiéndole tan crecido como podria darle la experiencia de todos los hombres de todos los siglos, distaria infinitamente de la universalidad, que se extiende á todo lo posible.

Además, por poco que reflexionemos sobre la certeza de las verdades íntimamente enlazadas con la experiencia, cuales son las aritméticas y geométricas, desde luego echaremos de ver, que la seguridad con que en ellas estribamos, no se apoya en la induccion, sino que independientemente de todo hecho particular, les damos asenso, considerando su verdad como absolutamente necesaria, aun cuando no pudiéramos comprobarla nunca con la piedra de toque de la experiencia.

[145.] La comprobacion de las ideas por los hechos es imposible en muchos casos; pues que la debilidad de nuestra percepcion y de nuestros sentidos, y lo grosero de los instrumentos que empleamos, nos impiden asegurarnos con toda exactitud de la correspondencia de los hechos con las ideas. A veces, la imposibilidad para hacer esta prueba es absoluta, á causa de que la verdad geométrica supone condiciones que en la práctica no podemos realizar.

[146.] Apliquemos estas observaciones á las mas sencillas verdades de la geometría. No habrá ciertamente quien ponga en duda la solidez de la prueba que se llama de superposicion: es decir, que si dos líneas ó

superficies, puesta la una sobre la otra, se confunden exactamente, serán iguales. Esta verdad no puede depender de la experiencia. 1.º Porque la experiencia está reducida á algunos casos, y la proposicion es general. Decir que uno sirve para todos, es decir que hay un principio general independiente de la experiencia; pues nó de otro modo se podria deducir lo universal de lo particular, sino reconociendo una necesidad intrínseca en aquella verdad. 2.º Porque aun cuando esa experiencia pudiese valer, nos es imposible hacerla exacta; pues la superposicion hecha del modo mas delicado que imaginarse pueda, no llegará jamás á la exactitud geométrica, que no consiente que haya la mas pequeña diferencia en ningun punto.

Es un teorema elemental, el que los tres ángulos de un triángulo equivalen á dos rectos. Esta verdad no puede depender de la experiencia. 1.º Porque de lo particular no se puede deducir lo universal. 2.º Porque toda la delicadeza de los instrumentos para medir los ángulos no llegaria á la exactitud geométrica. 3.º Porque la geometría supone condiciones irrealizables para nosotros en la práctica: las líneas sin grueso, y los vértices de los ángulos, puntos indivisibles.

[147.] Si los principios generales dependiesen de la experiencia, dejarian de serlo, se limitarian á un cierto número de casos. La enunciacion tampoco podria ser absoluta, ni aun para los casos observados; porque seria menester ceñirse á lo observado, es decir, á un poco mas ó menos que jamás llegaria á perfecta exactitud. Así, no podria afirmarse que en todo triángulo los tres ángulos equivalen á dos rectos; se deberia decir; en todos los triángulos sobre los cuales se ha podido hacer la experiencia, se ha observado que los tres ángulos valen dos rectos, á poca diferencia.

Claro es que con esto se destruirian todas las verdades necesarias; y que las matemáticas mismas, no serian mas ciertas que las relaciones de los prácticos de una profesion que nos cuentan lo que han observado en los objetos respectivos.

[148.] Sin verdades necesarias, no hay ciencia; y hasta el conocimiento de las verdades contingentes se haria sumamente difícil. ¿Cómo recogemos los hechos que nos suministra la observacion, cómo los coordinamos? ¿No es aplicándoles ciertas verdades generales, las de la numeracion por ejemplo? Si pues aun ni de estas tuviésemos completa seguridad, ni de los resultados de la observacion podríamos tenerla.

[149.] La razon humana se destruyo, si se le quita ese fondo de verdades necesarias que constituyen su patrimonio comun. La razon individual no podria dar sino muy cortos pasos; puesto que se hallaria abrumada de continuo con la balumba de la observacion; distraida sin cesar por las comprobaciones á que siempre tendria que recurrir; falta de una luz que le sirviese para todos los objetos; y privada para siempre de reunir los rayos de la ciencia en un centro comun, que le permitiese simplificar.

La razon general dejaria tambien de existir, los hombres no se entenderian; cada cual habria hecho sus experiencias; y como en todas ellas no habria nada necesario, nada que las enlazase entre sí, el conjunto de las observaciones de todos los hombres, no tendria ninguna unidad; serian las ciencias un campo de confusion donde el reinado del órden fuera del todo imposible. Las lenguas no se habrian formado; y aun suponiéndolas formadas no se habrian podido conservar. En todas ellas, no solo en la complicacion de un largo discurso, sino tambien en las enunciaciones mas sencillas, se halla la expresion de un fondo de verdades generales, necesarias, que sirven como de trama para el enlace de las contingentes.

[150.] Preguntar pues si hay verdades necesarias, es preguntar si hay razon individual, si hay razon general; si esto que llamamos razon, y que encontramos en todos los hombres, existe en realidad, ó es una ilusion de la fantasía. Esa razon existe; negarla es negarnos á nosotros mismos; no querer reconocerla, es rechazar el testimonio de la conciencia que nos asegura de ello en el fondo de nuestra alma; es hacer impotentes esfuerzos para destruir una conviccion impuesta irresistiblemente por la naturaleza.

[151.] Y aquí observaré de paso, que esa comunidad de razon entre todos los hombros, de todos los países, de todos los siglos; esa admirable unidad, que se halla en medio de tanta variedad; ese acuerdo fundamental que no destruyen la diversidad y contradiccion de opiniones, es una prueba evidente de que las almas humanas tienen un orígen comun; que el pensamiento no es obra del acaso: que mas arriba de las inteligencias humanas hay otra inteligencia que les sirve de apoyo, que las ilumina, dotándolas desde el primer momento de su existencia, de las facultades que necesitan para percibir, y cerciorarse de lo que perciben. El órden admirable que reina en el mundo material, el concierto, la unidad de plan, que se descubren en él, no son una prueba mas concluyente de la existencia de Dios, que el órden, el concierto, la unidad que nos ofrece la razon en su asentimiento á las verdades necesarias.

Por mi parte confieso ingenuamente, que no encuentro prueba mas sólida, mas concluyente, mas luminosa, de la existencia de Dios, que la que se deduce del mundo de las inteligencias. Ella tiene sobre las demás una ventaja, y consiste en que su punto de partida es el hecho mas inmediato á nosotros, la conciencia de nuestros actos. Es verdad que la prueba mas acomodada á la capacidad del comun de los hombres, es la que se funda en el órden admirable que reina en el universo corpóreo; pero es porque no se han acostumbrado á meditar sobre los objetos insensibles, sobre lo que experimentan dentro de sí propios; y por consiguiente abundan mas de conocimiento directo, que de fuerza de reflexion.

Pregunta el ateo qué medio tenemos para cerciorarnos de la existencia de Dios; y como que exige una aparicion de la divinidad para creer en ella; pues bien, esa aparicion existe, y nó fuera de nosotros, sino dentro de

nosotros: y si es perdonable que no la vean los hombres poco reflexivos, no lo es el que no acierten á descubrirla, los que se precian de entendidos en ciencias metafísicas. El sistema de Malebranche, de que el hombre lo ve todo en Dios, es insostenible; pero revela un pensador muy profundo.

CAPÍTULO XXIV.

EXISTENCIA DE LA RAZON UNIVERSAL.

[152.] La verdad general tiene alguna relacion con la particular: porque si la verdad general no ha de ser una vana ilusion, es necesario que esté ligada con un objeto existente ó posible. Todo lo que existe es particular: ni aun el ser posible se concibe, si no se le particulariza por decirlo así, en las regiones de la posibilidad. Dios mismo, ser por esencia, no es un ser en abstracto, es una realidad infinita. En él está particularizada, por decirlo así, la idea general de la plenitud del ser, de toda perfeccion, de la infinidad.

Las verdades generales pues serian vanas ilusiones, si no se refirieran á algo particular, existente ó posible. Sin esta relacion el conocimiento seria un fenómeno puramente subjetivo; la ciencia careceria de objeto; se sabria, pero no habria cosa sabida.

La apariencia del saber se nos ofrece siempre, nó como un hecho puramente subjetivo; es decir, que cuando creemos conocer, creemos conocer algo en nosotros ó fuera de nosotros, segun las materias de que nos ocupamos; suponiendo pues que el fenómeno del conocimiento sea puramente subjetivo, y que se convierta á sí mismo en objetivo, tendremos que nos inducirá de continuo en error; adoleciendo la razon humana de un vicio radical que la obligará á mirar estos fenómenos como medios de percibir la verdad, cuando solo serán perennes manantiales de engaño.

[153.] En esta correspondencia de la verdad general con la particular, puede dudarse dónde está el principio; esto es, si la verdad general es verdad, por las verdades particulares, ó si estas lo son por la general. «Todos los diámetros de un círculo son iguales.» Esta es una verdad general. Si supongo existente un círculo, todos sus diámetros son iguales. Ya hemos visto que la certeza de la verdad general no nos viene ni puede venirnos de la verdad particular; pero en cambio tampoco la verdad particular necesita de la general; pues parece que aun cuando prescindamos de toda inteligencia que pudiese percibir esa verdad general, el círculo existente no dejará de tener sus diámetros iguales.

[154.] Todavía mas: la verdad no podria ser general, si fallara en un

solo caso: y la particular podria ser verdad, aunque fallara la general. La igualdad de los diámetros en el círculo existente, es pues condicion necesaria para la verdad general; y esta no parece necesaria para la igualdad de los diámetros. Es verdad en general que todos los diámetros son iguales, porque así se verifica en todos los existentes y posibles; y la verdad general no es mas que la expresion de esta verificacion; mas no parece que los diámetros en un caso particular, sean iguales porque lo sea la verdad general. Es verdad que un todo particular es mayor que su parte, aun cuando se le considere en sí, y prescindiendo de toda verdad general; pero no seria verdad en general, que el todo fuese mayor que su parte, si en un solo todo particular, fallase el axioma.

[155.] De estas observaciones parece inferirse que la verdad de los principios depende de la verdad de los hechos y nó recíprocamente. Sin embargo, reflexionando mas sobre la materia, se descubre que la raíz de la verdad no está en los hechos particulares, sino en otra cosa superior á ellos.

1.º De un hecho particular no podemos inferir la verdad universal; y de la verdad universal podemos inferir la verdad de todos los hechos particulares existentes y posibles. La razon de la legitimidad de la consecuencia se halla en el enlace necesario del predicado con el sujeto: y esta necesidad no puede encontrarse en los hechos particulares de suyo contingentes.

2.º La razon de esta necesidad tampoco puede hallarse en la simple proposicion que la enuncia; pues esta nada funda, solo expresa. La enunciacion es verdadera, porque expresa la verdad; y la existencia de la verdad no depende de la enunciacion.

3.º Tampoco puede depender de nuestras ideas. Estas no son productivas de las cosas; todas las percepciones imaginables no cambian en un ápice la realidad. La idea puede expresar la cosa, mas no la hace. La relacion de las ideas entre sí, en tanto vale algo en cuanto expresa la relacion de los objetos: si por un momento llegásemos á dudar de esta correspondencia, nuestra razon quedaria reducida á una impotencia completa, á una vana ilusion de la que no deberíamos hacer ningun caso. Las propiedades del triángulo están contenidas en la idea que tengo de él; pero si esta idea fuese puramente subjetiva, si no tuviese ninguna relacion exacta ó aproximada con ningun objeto real ni posible; esta idea y cuanto sobre ella edificase, serian meros fenómenos de mi espíritu, que nada absolutamente significarian, sin mas valor que los sueños de un delirante. 4.º La razon de las verdades necesarias no se puede hallar de ningun modo en nuestra inteligencia particular: cada cual las percibe sin pensar en los otros, ni aun en sí mismo. Nuestro individuo no existia hace poco, y la verdad existia; cuando nosotros hayamos desaparecido, la verdad continuará la misma, sin haber perdido nada.

5.º Hay ciertas verdades necesarias que todos los hombres perciben sin

haberse convenido, ni podido convenir; luego todas las inteligencias individuales beben en algun manantial comun, luego existe la razon universal.

CAPÍTULO XXV.

EN QUÉ CONSISTE LA RAZON UNIVERSAL.

[156.] ¿Qué es la razon universal? Si la consideramos como una simple idea, como una abstraccion de las razones individuales, como algo que, separado de ellas, no sea nada real, damos en el mismo escollo que nos proponíamos evitar. Queríamos señalar la causa de la unidad de la razon humana, y apelamos á la razon universal; y luego para explicar en qué consiste la razon universal, recurrimos á una abstraccion de las razones individuales. Círculo evidentemente vicioso; ponemos la causa de un hecho tan fecundo, en una abstraccion, en una generalizacion de lo mismo que queremos explicar: á un grande efecto le señalamos una causa nula, que no tiene mas existencia que en nuestro entendimiento, y que solo nace del mismo efecto cuyo orígen investigamos.

[157.] Un hecho real ha de tener un principio real; un fenómeno universal ha de tener una causa universal; un fenómeno independiente de todo entendimiento finito, ha de nacer de alguna causa independiente de todo entendimiento finito. Luego existe una razon universal, orígen de todas las razones finitas, fuente de toda verdad, luz de todas las inteligencias, lazo de todos los seres. Luego sobre todos los fenómenos, sobre todos los individuos finitos, existe un ser, en el cual se halla la razon de todos los seres, una grande unidad en la cual se halla el lazo de todo órden, de toda comunidad de los demás seres.

Luego la unidad de la razon humana da una cumplida demostracion de la existencia de Dios. La razon universal existe; y la razon universal es una palabra sin sentido, si no significa un ser por esencia, inteligente, activo, productor de todos los seres, de todas las inteligencias, causa de todo, luz de todo.

[158.] La _razon impersonal_ de que hablan algunos filósofos es una palabra sin sentido. O existe una razon distinta de las nuestras, ó nó: si existe no es impersonal: si no existe, no se puede explicar la comunidad de las razones humanas; esta comunidad será para nosotros un fenómeno, que podremos apellidar razon impersonal, ó como mejor nos parezca, sin que nos sea dable señalarle ningun orígen: será un efecto sin causa; un hecho sin razon suficiente.

[159.] La inteligencia se extiende por un mundo de cosas posibles, y allí descubre un conjunto de relaciones necesarias: unas de dependencia,

otras de contradiccion: si no hay una realidad en que se funde la posibilidad, esta es un absurdo: no habrá nada posible, sino lo existente.

En la nada no se puede fundar nada: y por consiguiente ni la posibilidad. El conjunto de relaciones necesarias que descubrimos en los seres posibles, ha de tener un tipo primitivo, al cual se refiera: en la nada no hay tipos.

[160.] La coleccion de los entendimientos humanos no puede fundar la posibilidad. Considerado aisladamente cualquiera de ellos, no es necesario para la verdad general: y en todos juntos no puede haber lo que no hay en ninguno. La verdad necesaria la concebimos con absoluta abstraccion del entendimiento humano, incluso el propio; los entendimientos individuales aparecen y desaparecen, sin que nada se altere en las relaciones de los seres posibles: por el contrario, para que el entendimiento pueda ejercer sus funciones ha menester de un conjunto de verdades preexistentes, y sin ellas nada puede pensar.

Lo que es necesario para cada uno de los entendimientos individuales, lo es para todos. La reunion de ellos, no aumenta la fuerza de cada uno; pues que esta reunion no es mas que una coleccion que formamos en nuestra mente, sin que le corresponda nada en la realidad, sino los entendimientos individuales con sus fuerzas respectivas.

[161.] Las verdades necesarias preexisten pues á la razon humana: y esta preexistencia es una palabra sin sentido, cuando no se la refiere á un ser, orígen de toda realidad, y fundamento de toda posibilidad. No hay pues razon impersonal propiamente dicha: hay comunidad de la razon, en cuanto á todos los entendimientos finitos los ilumina una misma luz: Dios que los ha criado.

CAPÍTULO XXVI.

ACLARACIONES SOBRE EL FUNDAMENTO REAL DE LA POSIBILIDAD PURA.

[162.] Como el argumento con que se prueba la necesidad de la existencia de un ser, en que se halle el fundamento de todas las relaciones del órden posible, es uno de los mas trascendentales en la region de la metafísica, y al propio tiempo uno de los mas difíciles de ser comprendidos con perfeccion, juzgo conveniente ampliar algun tanto las consideraciones emitidas en el capítulo anterior.

Un ejemplo en que se ensaye el construir la posibilidad de las cosas, independientemente de un ser en que se halle la razon de todo, será

mejor para el objeto, que reflexiones abstractas.

[163.] «Dos círculos de diámetros iguales son iguales.» Esta proposicion es evidentemente verdadera. Analicemos lo que significa. La proposicion se refiere al órden posible, prescinde absolutamente de la existencia de los diámetros y de los círculos. Ningun caso se exceptúa: todos vienen comprendidos en la proposicion.

Desde luego salta á los ojos que la verdad de la proposicion no se funda en nuestra experiencia; esta debe circunscribirse á lo que nosotros hemos experimentado; el número de sus casos ha de ser muy reducido; y por grande que le supusiéramos, distaria infinitamente de lo que ha menester para igualar la universalidad de la proposicion.

[164.] Tampoco la verdad se refiere á nuestro modo de entender; antes por el contrario, nosotros la concebimos como independiente de nuestro pensamiento. Si se nos pregunta qué seria de esta verdad en caso de que nosotros no existiéramos, responderemos sin vacilar que la verdad seria la misma, que no adquiere nada con nuestra existencia, ni perderia nada con nuestra desaparicion. Si creyésemos que esta verdad depende en algun modo de nosotros, dejaria de ser lo que es, no fuera una verdad necesaria, sino contingente.

[165.] El mundo corpóreo tampoco es indispensable para la verdad y necesidad de la proposicion; por el contrario, si suponemos que no existe ningun cuerpo, la proposicion no habrá perdido nada de su verdad, necesidad y universalidad.

[166.] ¿Qué sucederá si desapareciendo todos los cuerpos, todas las representaciones sensibles, y hasta todos los entendimientos, imaginamos la nada universal y absoluta? Aun en este supuesto, vemos que la proposicion es verdadera; siéndonos imposible tenerla por falsa. En todos los supuestos, nuestro entendimiento ve un enlace que no puede destruir: establecida la condicion se sigue infaliblemente el resultado.

[167.] Un enlace absolutamente necesario, que no se funda en nosotros ni en el mundo externo; un enlace que preexiste á cuanto podemos imaginar, y que subsiste aun despues de haberlo aniquilado todo con un esfuerzo de nuestro entendimiento, se ha de fundar en algo, no puede tener por orígen la nada: decir esto, seria afirmar que hay un hecho necesario sin razon suficiente.

[168.] Es verdad que en la proposicion que nos ocupa, no se afirma nada real; pero si bien se reflexiona, se halla en esto mismo la mayor dificultad contra los que niegan á la posibilidad pura, un fundamento real. Precisamente, lo singular de este fenómeno está en que nuestra inteligencia se sienta obligada á dar su asenso á una proposicion, en que se afirma un enlace absolutamente necesario sin relacion á ningun objeto existente. Se concibe que una inteligencia afectada por otros seres, conozca la naturaleza y relaciones de los mismos; pero no se

alcanza cómo se pueden descubrir esta naturaleza y estas relaciones de un modo absolutamente necesario cuando se prescinde de toda existencia, cuando el fondo en que se fijan los ojos del entendimiento es el abismo de la nada.

[169.] Nos hacemos ilusion creyendo que podemos prescindir de toda existencia. Aun cuando suponemos que nuestro espíritu ha desaparecido del todo, suposicion muy fácil, dado que en nuestra conciencia encontramos la contingencia de nuestro ser, el entendimiento percibe todavía un órden posible, y cree ocuparse de la posibilidad pura, independientemente de un ser en que la funde. Repito que esto es una ilusion que se desvanece tan pronto como se reflexiona sobre ella. En la pura nada no hay nada posible; no hay relaciones, no hay enlaces de ninguna especie: en la nada todas las combinaciones son absurdas; es un fondo en que nada se puede pintar.

[170.] La objetividad de nuestras ideas, la percepcion de relaciones necesarias en un órden posible, revelan una comunicacion de nuestra inteligencia con un ser en que se funda toda posibilidad. Esta posibilidad es inexplicable en no suponiendo dicha comunicacion, que consiste en la accion de Dios dando á nuestro espíritu facultades perceptivas de la relacion necesaria de ciertas ideas, fundada en el ser necesario y representada en su esencia infinita.

[171.] Sin esta comunicacion, el órden de la posibilidad pura no significa nada: todas las combinaciones que á ella se refieren, no encierran ninguna verdad: y con esto se arruina toda la ciencia. No puede haber relaciones necesarias, cuando no hay algo necesario en que se funden, y donde se representen: sin esta condicion todos los conocimientos se han de referir á lo existente, y aun limitado á lo que _parece_, á lo que nos afecta, sin poder afirmar nada que salga del órden actual. En cuyo supuesto la ciencia no es digna de este nombre; no es mas que una coleccion de hechos recogidos en el campo de la experiencia: no podemos decir, «esto será ó no será, esto puede ser ó no puede ser;» nos es preciso limitarnos á lo que es; ó mas bien, deberemos circunscribirnos á lo que nos afecta, á la simple apariencia, sin podernos elevar nunca sobre la esfera de los fenómenos individuales.

CAPÍTULO XXVII.

EXPLICACION DE LOS FENÓMENOS INTELECTUALES INDIVIDUALES, POR LA RAZON UNIVERSAL SUBSISTENTE.

[172.] Partiendo de los fenómenos observados en la razon individual, hemos llegado á la razon universal; hagamos, por decirlo así, la

contraprueba: tomemos esta razon universal subsistente, y veamos si se explican las razones individuales en sí, y en sus fenómenos.

1.º ¿Qué son las verdades necesarias? Son las relaciones de los seres, tales como están representadas en el ser, que contiene la plenitud del ser. Ninguna razon individual finita, es entonces necesaria para estas verdades; la razon de ellas se halla en un ser infinito.

2.º La esencia de todas las cosas, abstraida de todos los seres particulares, es algo real; nó en sí, y por separado, sino en el ser donde se halla la plenitud de todo.

3.º En este supuesto, las ciencias no se ocupan de vanas ideas, ni de meras creaciones de nuestra razon, sino de relaciones necesarias representadas en un ser necesario, conocidas por él desde la eternidad.

4.º La ciencia es posible: hay algo necesario en los objetos contingentes; la destruccion de estos no destruye los tipos eternos de todo ser, único que considera la ciencia.

5.º Todas las razones individuales, nacidas de un mismo orígen, participan de una misma luz; todas viven de una misma vida, de un mismo patrimonio, indivisible en el principio creador, divisible en las criaturas. Luego la unidad, ó mejor la uniformidad ó comunidad de la razon humana es posible, es necesaria.

6.º Luego la razon de todos los hombres tiene por lazo comun la inteligencia infinita: luego Dios está en nosotros; y encierran profundísima filosofía aquellas palabras del Apóstol; «in ipso vivimus, movemur et sumus.»

7.º Luego toda filosofía que quiere explicar la razon aislándola; que solo considera fenómenos particulares, sin lazo general; que pretende levantar el magnífico edificio de nuestra razon con solos los hechos particulares; que no apela á un fondo comun, á un manantial de luz de donde nazcan todas las luces, es una filosofía falsa, superficial, en lucha con la teoría, en contradiccion con los hechos. Cuando se reflexiona sobre esto, lástima dan Locke y mas aun Condillac, con sus explicaciones de la razon humana por solas las sensaciones.

8.º Así se concibe por qué no podemos señalar la razon de muchas cosas: las vemos; son así; son necesarias; nada mas podemos decir. El triángulo no es círculo; ¿qué razon señalaremos? ninguna. Es así, y nada mas. ¿Y por qué? Porque efectivamente existe una necesidad inmediata en la relacion representada en el ser infinito, que es verdad por esencia. La misma inteligencia infinita no ve mas razon de sí misma que á sí misma. En la plenitud de su ser, lo encuentra todo, y las relaciones de todo; mas allá, no hay nada. Al crear las razones individuales, les ha dado una intuicion de esas relaciones; no hay discurso para probarlas; las vemos, y nada mas.

9.º Los que admiten el valor subjetivo de las ideas, dudando de su objetividad, ó negándola, pierden de vista este hecho. Quieren un argumento, donde solo cabe una vision; exigen grados, donde no los hay. Cuando la razon humana ha visto ciertas verdades, no puede ir mas allá, ni dudar de ellas. Está sometida á una ley primitiva de su naturaleza; de la cual no puede prescindir sin dejar de ser lo que es. Por lo mismo que ve el objeto, está segura de él; la diferencia entre la subjetividad y la objetividad, cabe en el terreno de las ilaciones, mas nó en el de la razon inmediata, ó sea en la inteligencia de las verdades necesarias.

[173.] Dejo á la consideracion del lector si la explicacion que precede es algo mas satisfactoria que la de la _razon impersonal_; la teoría que acabo de exponer ha sido la de todos los metafísicos mas eminentes. Con Dios todo se aclara; sin Dios, todo es un caos. Esto es verdad en el órden de los hechos, y no lo es menos en el órden de las ideas. Nuestra percepcion es tambien un hecho; nuestras ideas son hechos tambien: á todo preside un órden admirable, en todo hay un enlace que no podemos destruir; y ni este enlace, ni este órden, depende de nosotros. La palabra _razon_, tiene un significado profundo: porque se refiere á la inteligencia infinita. No puede haber dos razones humanas, siendo verdadero para uno, lo que sea falso para otro: independientemente de toda comunicacion entre los espíritus humanos, y de toda intuicion, hay verdades necesarias para todos. Si queremos explicar esta unidad, es necesario salir de nosotros, y elevarnos á la grande unidad de donde sale todo, y á donde se dirige todo.

[174.] Este punto de vista es alto, pero es el único: si nos apartamos de él, no vemos nada; estamos precisados á emplear palabras que nada significan. ¡Pensamiento sublime y consolador! aun cuando el hombre no se acuerda de Dios, y quizás le niega, tiene á Dios en su entendimiento, en sus ideas, en todo cuanto es, en todo cuanto piensa; la fuerza perceptiva se la ha comunicado Dios: la verdad objetiva se funda en Dios: no puede afirmar una verdad, sin que afirme una cosa representada en Dios. Esta comunicacion íntima de lo finito con lo infinito, es una de las verdades mas ciertas de la metafísica: aunque las investigaciones ideológicas no produjesen mas resultado que el descubrimiento de una verdad tan importante, deberíamos tener por muy aprovechado el tiempo que hubiésemos consumido en ellas.

CAPÍTULO XXVIII.

OBSERVACIONES SOBRE LA RELACION DE LAS PALABRAS CON LAS IDEAS.

[175.] La relacion entre el pensamiento y la palabra es uno de los

fenómenos ideológicos mas importantes. Mientras hablamos, pensamos; y mientras pensamos, hablamos con locucion interior: el entendimiento ha menester de las palabras, como una especie de hilo conductor en el laberinto de las ideas.

[176.] El enlace de las ideas con un signo parece necesario: entre estos signos el mas universal y mas cómodo es la palabra; pero conviene no olvidar que esta es signo arbitrario, como lo manifiesta la variedad de palabras en las diferentes lenguas, para expresar una misma idea.

[177.] El fenómeno de la relacion de las ideas con el lenguaje, tiene su orígen en la necesidad de vincular las ideas con determinados signos; y la importancia de la palabra resulta de que es un signo mas general, mas cómodo, y mas flexible. Así es que en cuanto estas circunstancias se pueden reunir en otro signo, se consigue el mismo objeto. Físicamente hablando, la palabra escrita es muy diferente de la hablada; y no obstante para muchísimos casos, nos sirve igualmente la primera que la segunda.

[178.] La locucion interior es á veces, mas bien una reflexion en que se amplía y desenvuelve la idea, que expresion de la misma. Es verdad que por lo comun no pensamos sin hablar interiormente; pero como se ha observado mas arriba, la palabra es un signo arbitrario, y por consiguiente no puede establecerse un paralelismo del todo exacto entre las ideas y la locucion interior.

[179.] Pensamos con una instantaneidad que no se aviene con la sucesion de las palabras, por rápidas que las supongamos. Es verdad que la locucion interna es mas veloz que la externa; pero siempre envuelve sucesion, y exige mas ó menos tiempo, segun las palabras que se han de suceder.

Esta observacion es importante para no exagerar las relaciones de la idea con la palabra. El lenguaje es ciertamente un conducto maravilloso en la comunicacion de las ideas, y un poderoso auxiliar de nuestro entendimiento; pero, sin desconocer estas calidades, podemos guardarnos de la exageracion que parece declarar imposible todo pensamiento al que no corresponda una palabra pensada.

[180.] Experimentamos con bastante frecuencia que nos ocurren instantáneamente una muchedumbre de ideas, que luego se desenvuelven en un discurso: así lo vemos en aquellas réplicas prontas, vivas, excitadas por una palabra, un hecho, ó un gesto que ha contrariado nuestras opiniones, ó herido nuestros sentimientos. Al replicar, nos es imposible haber hablado interiormente; pues que la instantaneidad con que replicamos no nos consiente el hacerlo. ¿Cuántas veces al oir un raciocinio, notamos al instante un vicio, que si tuviéramos que explicar con palabras nos obligaria á un discurso? ¿cuántas veces, al proponérsenos una dificultad, vemos al instante la solucion, que nos es imposible expresar sin muchas palabras? ¿cuántas veces descubrimos á la

primera ojeada, el punto flaco de una razon, la fuerza de un argumento, la facilidad de retorcerle contra el que le propone, y todo esto sin medir ninguno de los intervalos necesarios para la locucion externa ó interna? De esto proviene que en dichos casos, el pensamiento que asalta se expresa con un gesto, una mirada, un movimiento de cabeza, un _sí_, un _nó_, una exclamacion, ú otros signos semejantes; todos mucho mas veloces de lo que podrian serlo las palabras, con que se expusiera el pensamiento.

[181.] Aclaremos esta observacion con algunos ejemplos. Uno dice: «todos los hombres son naturalmente iguales.» El sentido de esta proposicion no podia saberse cuál era, hasta sonar la palabra _iguales_: ¿cómo es que un hombre entendido y juicioso, dirá _nó_, por un impulso instantáneo, y tomará la palabra al momento, y desvanecerá con mucha copia de razones el vago tema del declamador? El entendimiento estaba en suspenso hasta la palabra _naturalmente_; nada habia que manifestase el sentido de la proposicion, puesto que en vez de _iguales_, podia haberse dicho, débiles, mortales, inconstantes etc. etc., pero suena la palabra _iguales_; é instantáneamente el entendimiento dice _nó_, sin que haya tenido tiempo de emplear una locucion externa ni interna. Luego es imposible el exacto paralelismo que algunos suponen entre las ideas y las palabras; y los que le defienden, caen en una exageracion incompatible con la experiencia.

Otro dice: «la justicia no tiene mas regla que el límite de la fuerza.» El _nó_ instantáneo con que replican todos los que tengan ideas morales, ¿ha necesitado por ventura alguna locucion interior, la ha consentido siquiera? Es verdad que cuando se explique lo que se expresa por aquel _nó_, y en qué se le funda, se emplearán muchas palabras; y que si se reflexiona sobre la proposicion, se hablará interiormente; pero todo esto es independiente de aquel acto intelectual, significado por el _nó_, y que se habria expresado mas brevemente si hubiera sido posible.

Otro dice: «Si el hecho está atestiguado por los sentidos será verdadero; y si es verdadero, los sentidos le atestiguarán.» El oyente asentia á la primera parte de la proposicion; y estaba suspenso en cuanto á la segunda, hasta que suena la palabra _atestiguarán_. Entonces un _nó_ instantáneo sale de sus labios, ó se expresa con un gesto negativo: ¿ha precedido locucion interior? nó, ni era posible que precediese. Las palabras expresivas de aquel acto intelectual serian estas: «no es verdad que todo hecho haya de ser atestiguado por los sentidos; pues que hay hechos muy verdaderos, que no pertenecen á la sensibilidad.» Véase si estas palabras, ú otras semejantes, son compatibles con la instantaneidad del _nó_.

[182.] Se me objetará tal vez, que una cosa es la negacion, y otra la razon de la negacion; que para la primera, bastaba el simple _nó_, y que solo para la segunda eran menester las palabras ulteriores. Pero en esto hay una equivocacion: cuando se ha dicho el _nó_, se ha dicho con motivo; y este era la vision de la inconsecuencia que luego se ha

expresado con las palabras. De otro modo, seria preciso admitir que el juicio negativo era un juicio ciego, sin ninguna razon. Ahora bien: esta razon, fundamento del juicio, aun expresada del modo mas lacónico posible, necesita de algunas palabras; las que no han tenido tiempo de formarse ni exterior ni interiormente. Esta es cuestion de cálculo. El que oia la proposicion, no podia saber lo que se expresaria en ella, hasta que se pronunció la palabra _atestiguarán_, y con punto final. Antes de llegar á la palabra _atestiguarán_, ignoraba el sentido de la proposicion, no le era dable formar ningun juicio, pues que el otro en vez de decir «si es verdad, los sentidos, _lo atestiguarán_» podia haber dicho: si es verdad, los sentidos _no lo desmentirán_.

He hablado del _punto final_, para manifestar la instantaneidad de la percepcion y del juicio, haciendo ver que el entendimiento no se determina, hasta el último instante. En efecto: supongamos que se hubiese empleado la misma palabra _atestiguarán_, sin punto final, diciendo: «si es verdad, los sentidos _lo atestiguarán_, si este hecho cae bajo su jurisdiccion.» Las palabras son las mismas, y no obstante no provocan un juicio negativo: y por qué? porque el interlocutor continúa. Si hubiese cesado de hablar, ó hubiese empleado aquella inflexion de voz, que indica la terminacion del período, el _nó_ hubiera surgido como un relámpago. El mismo efecto, que la pausa y el acento en la voz, producen una coma, ó un punto, en la escritura. Al ver estas señales, juzgamos instantáneamente, con una velocidad incomparablemente mayor que toda locucion externa ó interna.

Fácil seria multiplicar los ejemplos en que se manifestase la superioridad que lleva el pensamiento á la palabra, en punto á velocidad; pero considero bastantes los aducidos, para demostrar que hay alguna exageracion en el dicho de que «el hombre, antes de hablar su pensamiento, piensa su palabra;» si se entiende que sea imposible todo pensamiento sin una palabra pensada.

CAPÍTULO XXIX.

ORÍGEN Y CARÁCTER DE LA RELACION ENTRE EL LENGUAJE Y LAS IDEAS.

[183.] Parece que muchas ideas son como las sensaciones y los sentimientos; hechos simples que no podemos descomponer y que por lo mismo no alcanzamos á explicar con palabras (Lib. IV, cap. V). Estas aclaran las ideas; ¿pero no podria decirse que algunas veces las confunden? cuando se habla de una idea, se reflexiona sobre ella; y ya hice notar (Lib. I, cap. III y XXIII) que la fuerza refleja de nuestros actos perceptivos era muy inferior á la directa.

[184.] He pensado algunas veces, que quizás sabemos cosas que creemos ignorar, é ignoramos otras que pensamos saber. Lo cierto es que hay muchas ideas sobre las cuales se ha disputado en todas las escuelas filosóficas, sin que se haya obtenido un resultado satisfactorio; y no obstante estas ideas deben de ser bastante claras para nuestro espíritu, puesto que todos las empleamos continuamente sin equivocarnos nunca. Los filósofos no han llegado á ponerse de acuerdo sobre las ideas de espacio y tiempo; y sin embargo el hombre mas ignorante se sirve de estas palabras, y las aplica con exactitud, en todos los casos que se le ofrecen. Esto parece probar que la dificultad no está en la idea, sino en la explicacion de la misma.

[185.] Se ha notado que en el lenguaje comun hay mucha verdad y exactitud; por manera que el observador se asombra al profundizar en la recóndita sabiduría que se oculta en una lengua: tantas, tan varias y delicadas son las gradaciones en que se distribuye el sentido de las palabras. Esto no es fruto de la reflexion, es obra de la razon operando directamente, y por tanto valiéndose de las ideas sin reflexionar sobre las mismas.

[186.] En las investigaciones ideológicas se quiere idea de la idea; y no se advierte que si esto es necesario á la ciencia, se podrá exigir otra idea de la otra idea, y así proceder hasta lo infinito. Debiérase tener presente que cuando se trata de hechos simples, tanto externos como internos, no cabe otra explicacion que designarlos.

[187.] Las _ideas-imágenes_ son una fuente de error; y probablemente no lo son menos las ideas explicables con palabras. La _idea-imágen_ induce á creer que no hay mas ideas en nuestro espíritu que las representaciones sensibles; y el suponer que toda idea puede expresarse con palabras hace que nos figuremos compuesto lo que es simple, y atribuyamos al fondo lo que solo corresponde á la forma.

[188.] Una idea compuesta parece ser un conjunto, ó mas bien una serie eslabonada de ideas, que ó se excitan simultáneamente, ó se suceden con mucha rapidez. Nuestro entendimiento necesita las palabras para ligar este conjunto y retener el hilo con que le enlaza: de aquí es que cuando la idea es simple, la palabra no es indispensable. Se dice que la palabra es necesaria para _pensar_; tal vez se hablaria con mas exactitud, diciendo que es necesaria para _recordar_.

[189.] Cuando el objeto de que nos ocupamos se ofrece á la intuicion sensible, no hemos menester de la palabra. Al reflexionar sobre la línea recta, sobre el ángulo, sobre el triángulo, podemos observar que nos basta su representacion imaginaria, y que no necesitamos ligar estos objetos con palabras. Lo mismo acontece al pensar en la unidad, ó en los números, dos, tres y cuatro, que fácilmente nos representamos sensiblemente. La necesidad de las palabras comienza cuando la imaginacion no puede representarse distintamente los objetos, y es preciso combinar varias ideas. Si no ligásemos á una palabra la idea de

un polígono de muchos lados, estaríamos en la mayor confusion, y nos seria imposible discurrir sobre él.

[190.] Como nuestras facultades perceptivas, no crean sus objetos, sino que están limitadas á combinarlos, y por otra parte nuestra percepcion no es capaz de abarcar muchos á un tiempo; resulta que el ejercicio de nuestras facultades, es por necesidad sucesivo, sirviendo de lazo á las percepciones, la unidad de la conciencia. Esta, para asegurarse de lo que en ella ha pasado, no tiene otro medio que ligar sus operaciones con determinados signos, y de aquí dimana la necesidad de los signos arbitrarios. Los signos han de ser sensibles, á causa de las relaciones que ligan á nuestra inteligencia con las facultades sensitivas: por cuya razon se observa que todo signo á que vinculamos una idea, puede ser objeto de un sentido. La muchedumbre y variedad de las ideas y de sus combinaciones, exigen un signo sumamente vario y flexible, y que á esta variedad y flexibilidad, reuna ciertos caractéres que simplificándole, hagan fácil su retencion en la memoria, y hé aquí las ventajas del lenguaje: en medio de su asombrosa variedad, posee dichos caractéres en las sílabas radicales. La conjugacion de un solo verbo nos ofrece un número considerable de ideas muy diferentes; cuya retencion seria sobre manera difícil, si no estuviesen ligadas por algun vínculo, cual es, la sílaba radical: como es en el verbo amar, la sílaba _am_. Así es de notar, que al aprender una lengua nos cuestan mucho mas trabajo los verbos irregulares; y en los niños se observa tambien, que se equivocan en las irregularidades. Yo compararia el lenguaje á un registro de biblioteca; que será tanto mas perfecto cuanto mejor reuna la sencillez y la variedad, para designar con exactitud las clases de los libros, y los estantes donde se hallan.

[191.] _Sucesion de ideas y operaciones_, hé aquí el orígen de la necesidad de un signo que las recuerde y ligue; _relacion de nuestro entendimiento con las facultades sensitivas_; hé aquí la razon de que los signos hayan de ser sensibles; _variedad y simplicidad del lenguaje_, hé aquí su mérito, como signo de las ideas (V. Lib. I, cap. XXVII).

CAPÍTULO XXX.

IDEAS INNATAS.

[192.] Hay entre los adversarios de las ideas innatas, diferencias profundas. Los materialistas sostienen que el hombre lo recibe todo por los sentidos, de tal manera que cuanto posee nuestro entendimiento no es mas que el producto del organismo que se ha ido perfeccionando, como una máquina adquiere con el uso, mayor facilidad y delicadeza de movimiento. Nada suponen preexistente en el espíritu, sino la facultad de sentir;

mejor diremos, no admiten espíritu, sino un ser corpóreo cuyas funciones producen naturalmente lo que se llama el desarrollo intelectual.

Los sensualistas, que no atribuian á la materia la facultad de pensar, tampoco admitian ideas innatas; confesaban la existencia del espíritu, pero solo le otorgaban facultades sensitivas: todo su caudal debia sacarlo de las sensaciones, y no podia ser otra cosa que sensacion transformada.

Contaban las ideas innatas con otros adversarios que no eran materialistas, ni sensualistas. Tales eran los escolásticos, que defendiendo por una parte el principio de que nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, combatian por otra, el materialismo y el sensualismo. La diferencia entre los escolásticos y los defensores de las ideas innatas, quizás no hubiera sido tanta como se cree, si la cuestion se hubiese planteado de otra manera.

[193.] Los escolásticos consideraban las ideas como formas accidentales, de suerte que un entendimiento con ideas, podia compararse á un lienzo cubierto de figuras. Los defensores de las ideas innatas decian «en el lienzo preexisten las figuras: para que se ofrezcan á la vista, basta levantar el velo que las cubre.» Esta explicacion es algo dura, pues contraría abiertamente la experiencia que atestigua: 1.º la necesidad de la excitacion del entendimiento por las sensaciones; 2.º la elaboracion intelectual que experimentamos al pensar, y que nos dice que hay dentro de nosotros una especie de produccion de ideas.

«El lienzo está en blanco, decian los adversarios de las ideas innatas, ved en prueba de ello, como trabaja de continuo el artista para cubrirle de figuras.» Pero la doctrina de estos, ¿suponia por ventura que nada absolutamente preexistiese á la experiencia? ¿Admitian que el hombre fuese la simple obra de la instruccion y educacion? ¿Defendian que nuestro mundo interior no fuese mas que una serie de fenómenos causados por las impresiones, y que hubiese podido ser otro el órden intelectual, si las impresiones hubieran sido otras? Nó ciertamente. Ellos admitian: 1.º una actividad interna, que se aprovechaba de la experiencia sensible y que era excitada por ella; 2.º la necesidad de los primeros principios intelectuales y morales; 3.º una luz interior que nos hace verlos, cuando se nos presentan, y asentir á ellos con irresistible necesidad. El «signatum est super nos lumen vultus tui Domine,» se halla citado á cada página en estos autores.

[194.] Santo Tomás dice que es preciso que nos hayan sido comunicados naturalmente, los primeros principios, tanto los especulativos, como los prácticos; «Oportet igitur _naturaliter nobis esse indita_, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium» (1. P.Q. 79. art. 12). En otro lugar, buscando si el alma conoce las cosas inmateriales en las razones eternas, (in rationibus æternis), dice que la luz intelectual, que hay en nosotros, es una semejanza participada de la luz

increada, en que se contienen las razones eternas. «Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ» (1. P.Q. 84. art. 5).

[195.] En estos pasajes se halla expresamente consignado que hay en nosotros algo mas de lo adquirido por la experiencia, en lo cual convienen los escolásticos con los defensores de las ideas innatas. La diferencia entre ellos está en que los primeros consideran la luz intelectual, como insuficiente para el conocimiento, cuando faltan las formas ó _especies_, sobre que pueda reflejar; y los otros creen que en esta misma luz van envueltas las ideas; aquellos, distinguen la luz de los colores, estos los hacen brotar de la misma luz.

[196.] La cuestion de las ideas innatas agitada con tanto calor en las escuelas filosóficas, no ofreceria tantas dificultades si se la plantease con la debida claridad. Para esto seria menester clasificar de la manera correspondiente los fenómenos internos llamados ideas; y determinar con precision el sentido de la palabra _innatas_.

[197.] Por lo dicho anteriormente tenemos que hay en nuestro espíritu representaciones sensibles; accion intelectual sobre ellas, ó ideas geométricas; ideas intelectuales puras, intuitivas y no intuitivas; é ideas generales determinadas é indeterminadas. Para mayor claridad pondré un ejemplo de todos estos casos. Un triángulo particular representado en mi imaginacion, hé aquí una representacion sensible; acto intelectual perceptivo de la naturaleza del triángulo considerado en general, hé aquí una idea relativa al órden sensible ó geométrica; conocimiento de un acto mio de entendimiento ó de voluntad, hé aquí una idea pura é intuitiva; inteligencia, voluntad, concebida en general, hé aquí una idea general determinada; substancia, hé aquí una idea general indeterminada (V. Cap. XII y XIII).

[198.] ¿Qué se entiende por innato? Lo no nacido, lo que el espíritu posee, nó por trabajo propio, nó por impresiones venidas de lo exterior, sino por don inmediato del Autor de su naturaleza. Lo innato pues se opone á lo adquirido; y preguntar si hay ideas innatas, es preguntar si antes de recibir impresiones y de ejercer ningun acto, tenemos ya en nuestra mente las ideas.

[199.] No puede sostenerse que las representaciones sensibles sean innatas. La experiencia atestigua que sin las impresiones de los órganos no tenemos las representaciones que les corresponden; que una vez puestos aquellos en accion de la manera conveniente, no podemos menos de experimentarlas. Esto es general á todas las sensaciones, ya sean actuales ya recordadas. Los que se empeñen en defender que las representaciones sensibles existen en nuestra alma, anteriormente á todas las impresiones orgánicas, sostienen una opinion que no pueden apoyar ni con hechos de experiencia ni con razones _à priori_.

[200.] Es de notar que el argumento fundado en la imposibilidad de que el cuerpo trasmita impresiones al espíritu, no prueba nada en favor de la opinion que combatimos. Aun cuando el argumento fuera concluyente, no se inferiria la necesidad de las ideas innatas; pues que con el sistema de las causas ocasionales se salvaria la incomunicacion física del cuerpo con el espíritu, y al propio tiempo se pudiera defender que las ideas no preexistian, sino que han sido causadas á la presencia y con ocasion de las afecciones orgánicas.

[201.] Las ideas relativas á las representaciones sensibles, parecen consistir, nó en formas del entendimiento, sino en actos de este ejercidos sobre dichas representaciones (V. Cap. XX). Llamar innatas á estas ideas es contrariar la experiencia, y hasta desconocer la naturaleza de las mismas. No pueden ejercerse dichos actos cuando les falta el objeto que es la representacion sensible; y esta no existe sin la impresion de los órganos corpóreos. Luego el apellidar innatas á estas ideas, ó carece de sentido, ó no puede significar otra cosa que la preexistencia de la actividad intelectual, desarrollada despues con la presencia de las intuiciones sensibles.

[202.] Las ideas intuitivas que no se refieren á la sensibilidad, como son las que tenemos al reflexionar sobre los actos de entender y querer, tampoco pueden ser innatas. Lo que en este caso sirve de idea es el mismo acto del entendimiento ó de la voluntad, que se presenta á nuestra percepcion en la conciencia: decir pues que estas ideas son innatas, equivale á decir que estos actos existian antes de existir. Aun cuando la percepcion no se refiera á los actos presentes, sino á los recordados, el argumento conserva la misma fuerza: porque no puede haber recuerdo de ellos, sin que hayan preexistido; y siendo actos nuestros, no pueden haber existido antes que los ejerciésemos.

[203.] Infiérese de esto que ninguna idea intuitiva es innata; pues que la intuicion supone un objeto presentado á la facultad perceptiva.

[204.] Las ideas generales determinadas son las que se refieren á una intuicion: luego no pueden existir antes que esta; y como por otra parte la intuicion no es posible sin un acto, resulta que estas ideas no pueden ser innatas.

[205.] Quedan por último las ideas generales indeterminadas, es decir, aquellas que por sí solas no ofrecen al espíritu nada existente ni aun posible (V. Cap. XXI). Si bien se observa el carácter de estas ideas, se echará de ver que no son otra cosa que percepciones de un aspecto de los objetos, considerados bajo una razon general. Es indudable que uno de los caractéres de la inteligencia es la percepcion de estos aspectos; pero tambien lo es que no se alcanza por qué hemos de figurarnos esas ideas como una especie de formas preexistentes en nuestro espíritu, y distintas de los actos con que ejerce su facultad perceptiva. No veo con qué fundamento se puede afirmar que estas ideas son innatas, y que yacen ocultas en nuestro espíritu anteriormente al desarrollo de toda

actividad, á manera de cuadros arrinconados en un museo no abierto todavía á la curiosidad de los espectadores.

[206.] Parece que en vez de entregarnos á suposiciones semejantes, debemos reconocer en el espíritu una actividad innata, con sujecion á las leyes que le ha impuesto la infinita inteligencia que le ha criado. Aun cuando se pretenda que las ideas son distintas de los actos perceptivos, no hay necesidad de admitirlas preexistentes. Es verdad que en tal caso será preciso reconocer en el espíritu una facultad productiva de las especies representativas; de lo que tampoco nos eximiríamos, identificando las ideas con las percepciones. Estas son actos que brotan por decirlo así, del fondo de nuestra alma, y que aparecen y desaparecen como las flores en la planta; y así de todos modos hemos de reconocer en nosotros una fuerza, que colocada en las debidas circunstancias, produce lo que antes no existia. Sin esto, no es posible formarse idea de lo que es la actividad.

[207.] Resumiendo la doctrina emitida hasta aquí sobre las ideas innatas, podremos formularla de la manera siguiente.

1.º Existen en nosotros facultades sensitivas que se desarrollan por efecto, ó con ocasion, de las impresiones orgánicas.

2.º Nada sentimos sino con sujecion á las leyes del organismo.

3.º Las representaciones sensibles internas no pueden formarse de otros elementos que de los suministrados por las sensaciones.

4.º Todo cuanto se diga sobre preexistencia de representaciones sensibles, anteriormente á las impresiones orgánicas, á mas de carecer de fundamento, está en contradiccion con la experiencia.

5.º Las ideas geométricas, ó sean las relativas á intuiciones sensibles, no son innatas; puesto que son los actos del entendimiento que opera sobre los materiales ofrecidos por la sensibilidad.

6.º Las ideas intuitivas del órden intelectual puro, no son innatas; porque no son otra cosa que los actos de entendimiento ó voluntad, ofrecidos á nuestra percepcion en la conciencia reflexiva.

7.º Las ideas generales determinadas no son innatas; puesto que son la representacion de intuiciones, en las que se ha ejercido por necesidad algun acto.

8.º Se afirma sin fundamento que sean innatas las ideas generales indeterminadas; las cuales parecen ser los actos de la facultad perceptiva de los objetos bajo una razon general.

9.º Lo que hay innato en nuestro espíritu es la actividad sensitiva y la intelectual; pero ambas, para ponerse en movimiento, necesitan objetos

que las afecten.

10.º El desarrollo de esta actividad principia por las afecciones orgánicas; y aunque va mucho mas allá de la esfera sensible, permanece siempre mas ó menos sujeta á las condiciones que le impone la union del espíritu con el cuerpo.

11.º La actividad intelectual tiene condiciones _à priori_, del todo independientes de la sensibilidad; y que aplica á todos los objetos, sean cuales fueren las impresiones que le causen. Entre estas condiciones, figura como la primera, el principio de contradiccion.

12.º Luego en nuestra inteligencia hay algo _à priori_ y absoluto, que no podria alterarse aun cuando se variasen completamente todas las impresiones que recibimos de los objetos, y sufriesen un cambio radical todas las relaciones que tenemos con los mismos.

FIN DEL LIBRO CUARTO.

LIBRO QUINTO.

IDEA DEL ENTE.

CAPÍTULO I.

HAY EN NUESTRO ENTENDIMIENTO LA IDEA DEL ENTE.

[1.] Independientemente de las sensaciones, y en un órden muy superior á ellas, existen en nuestro entendimiento ideas, que se extienden á todo, y que son un elemento necesario de todo pensamiento. La que figura entre ellas como principal, es la de ser, ó del ente. Cuando los escolásticos decian que el objeto del entendimiento es el ente, «objectum intellectus est ens,» enunciaban una verdad profunda, y consignaban uno de los hechos ideológicos mas ciertos y mas importantes.

[2.] El ser ó ente en sí, y prescindiendo de toda modificacion, de toda determinacion, considerado en su mayor generalidad, es concebido por nuestro entendimiento. Sea cual fuere el orígen de esta idea, ó el modo con que se forma en nuestro entendimiento, lo cierto es que existe. De ella hacemos continuas aplicaciones, sin ella nos es casi imposible el pensar. En todas las lenguas se encuentra el verbo _ser_, expresion de esta idea; en todas las oraciones, aun las mas sencillas, se halla esta

expresion; el sabio como el ignorante, la emplean de continuo, en el mismo sentido, con igual acierto.

La única diferencia que en el uso de esta idea, se nota entre el rudo y el filósofo, es que aquel no reflexiona sobre ella, y este sí; pero la percepcion directa es en ambos la misma, igualmente clara en todos los casos. Tal cosa es ó no es; fué ó no fué; será ó no será; hay algo ó no hay nada; hubo ó no hubo; habrá ó no habrá; hé aquí aplicaciones de la idea de ser, aplicaciones que todos hacen, sin la menor sombra de oscuridad; comprendiendo perfectamente el sentido de las palabras, y por consiguiente teniendo en su espíritu la idea que les corresponde. La dificultad, si alguna hay, comienza en el acto reflejo, en la percepcion, nó del ente, sino de la idea del ente. Tocante al acto directo, hay un concepto clarísimo, que nada deja que desear.

[3.] Esto que la experiencia nos enseña, se puede probar con razones concluyentes. Todos los filósofos convienen en que el principio de contradiccion es evidente por sí mismo, para todos los hombres, sin necesidad de explicacion, bastando la inteligencia del sentido de las palabras; lo que no se podria verificar si todos los hombres no tuviesen la idea del ente. El principio dice: «es imposible que una cosa _sea_ y no _sea_ á un mismo tiempo.» Aquí no se habla de nada determinado; ni de cuerpos ni de espíritu; ni de substancias ni de accidentes; ni de infinito ó finito; sino del ente, de una _cosa_ en su mayor generalidad, sea lo que fuere: y de esto se afirma que no puede ser y no ser á un mismo tiempo. Si no tenemos idea de ser, el principio no significa nada; la contradiccion no es concebible, cuando no hay idea de los extremos que se contradicen; y aquí los extremos son _ser_ y no _ser_.

[4.] Lo mismo se manifiesta en el otro principio muy parecido al de contradiccion, si no es idéntico con él: «cualquiera cosa ó es ó no es.» Tambien aquí se habla del ser en su mayor indeterminacion, considerándole solo como ser, nada mas: faltando la idea de _ser_, el axioma carece de significado.

[5.] El principio de Descartes «yo pienso luego soy» incluye tambien la idea de ser «yo soy.» El mismo filósofo, al tratar de explicarle, se funda en que lo que no _es_, no puede obrar; luego la idea del ser entra, no solo en el principio, sino en el fundamento en que Descartes le apoya.

[6.] Ya se establezca como base de nuestros conocimientos el sentido íntimo, ya se prefiera la evidencia con que una idea está contenida en otra, siempre es necesario tomar como elemento primitivo la idea del ente; es preciso suponer que el entendimiento _es_, para que pueda pensar; es preciso suponer que el pensamiento _es_, para que podamos ocuparnos de él; es necesario suponer que nuestras sensaciones, que nuestros sentimientos, que las operaciones y afecciones de nuestra alma _son_, para que podamos investigar sus causas, su orígen, y examinar su naturaleza; es necesario suponer que nosotros _somos_, que el _yo_ es,

para que podamos dar un paso en ningun sentido.

Luego la idea del ente existe en nuestro entendimiento; y es un elemento indispensable para todos los actos intelectuales.

CAPÍTULO II.

SIMPLICIDAD É INDETERMINACION DE LA IDEA DE ENTE.

[7.] Nada se puede concebir mas simple que la idea del ente. Es imposible componerla de otros elementos. Nada admite determinado; pues en sí, es absolutamente indeterminada. Desde el momento que se hace entrar en ella una determinacion cualquiera, se la destruye en cierto modo; ya no hay la idea de ser, sino de _tal_ ser; una idea aplicada, mas nó la del ser mismo, en toda su generalidad.

[8.] ¿Cómo daremos á entender lo que expresamos por la palabra ser ó ente? Diciendo que en ella lo comprendemos todo, aun las cosas mas diferentes, mas opuestas; añadiendo que ninguna particularidad es necesaria, así como ninguna obsta, para ser comprendido en esta denominacion. Todo lo que sea unir con la idea de ente, cualquiera determinacion, es introducir en ella un elemento heterogéneo, que no le pertenece de ningun modo, que la puede acompañar por pura agregacion, pero que jamás puede combinarse con ella, sin quitarle lo que ella es. Combinad con la idea de ser, la de la subsistencia, ya no teneis la idea pura de ser, sino la de substancia.

[9.] Luego la idea del ente es una idea simplicísima, que es irresoluble en otros elementos, y que por tanto no puede nacer de la palabra, sino como de una causa excitante.

Si por ejemplo se nos pregunta lo que entendemos por substancia, por modificacion, por causa, por efecto, lo explicamos uniendo á la idea de ser, la de subsistencia ó de inherencia, la de fuerza productiva, ó de cosa producida; pero el ser, nos es imposible explicarlo de otra manera que por sí mismo. Emplearemos las palabras de algo, alguna cosa, lo que es, la realidad etc., etc., pero todo esto viene á significar lo mismo; son esfuerzos que hacemos para excitar en el entendimiento del otro, la idea que contemplamos en el nuestro. Si queremos dar otras explicaciones, manifestando que la idea que corresponde á la palabra ser, es aplicable á todo; y para esto enumeramos las diferentes clases de seres, aplicándola á todos ellos, no hacemos mas que manifestar el uso que tiene la idea, las aplicaciones de que es susceptible; pero no la descomponemos. Indicamos que en todo hay algo que corresponde á ella, mas este algo no lo descomponemos, solo lo señalamos.

[10.] De esto se infiere que la idea de ente no es para nosotros intuitiva; pues que con su indeterminacion misma, excluye el que pueda ofrecer á nuestra percepcion un objeto determinado.

CAPÍTULO III.

EL SER SUBSTANTIVO Y EL COPULATIVO.

[11.] Para comprender mas á fondo estas materias conviene distinguir entre la idea absoluta del ser y la relativa; es decir, entre lo que se expresa por el verbo _ser_, cuando significa la realidad, la simple existencia, y cuando significa la union de un predicado con un sujeto. El diverso significado de esta palabra, _es_, se ve clarísimamente en las dos proposiciones que siguen: Pedro _es_; Pedro _es_ bueno. En la primera, el verbo _es_ significa la realidad de Pedro, ó su existencia; en la segunda, expresa la union del predicado, bueno, con el sujeto, Pedro. En el primer caso, el verbo ser es substantivo, en el segundo es copulativo. El substantivo expresa simplemente la existencia; el copulativo una determinacion, un modo de existir. La mesa es, significa la simple existencia de la mesa; la mesa es alta, expresa un modo de ser, la altura.

[12.] El ser puramente substantivo no se encuentra en otra proposicion que en la siguiente: el ser es, ó lo que es es; pues en todas las demás, en el sujeto mismo está envuelto algun predicado que determina un modo. Cuando decimos la mesa es; si bien el predicado directo de la proposicion es la existencia, expresada por la palabra _es_; no obstante, en el sujeto _mesa_, entra ya una determinacion del ser de que hablamos: esto es de un ser que es mesa. Luego observábamos con verdad que el verbo ser en su significacion puramente substantiva, no se halla en otra proposicion que en la dicha, el ser es. Esta es enteramente idéntica, absolutamente necesaria, absolutamente convertible, es decir, que el predicado se puede afirmar de todos los sujetos, y el sujeto de todos los predicados. Así, poniendo la proposicion en otra forma, se tendrá: el ser es existente; y se puede decir todo ser es existente; y al contrario, lo existente es ser; y todo lo existente es ser.

[13.] Si se me opone que el ser posible no es existente, observaré que el ser puramente posible, no es ser, en todo rigor; y que en el modo en que lo es, á saber, en el órden posible, es tambien existente. Pero como de esto me ocuparé mas abajo, voy á las proposiciones en que el ser es copulativo. La mesa es, equivale á, la mesa es existente. Es verdad que toda mesa real es existente; pues real es lo mismo que existente; y así en algun sentido se podria decir que la proposicion se parece á la otra: todo ser es. Pero salta desde luego á los ojos una diferencia, y consiste en que en la idea de mesa, no entra por necesidad la de

existencia, pues podemos concebir una mesa que no exista, mas nó un ser como tal, sin existencia, es decir, un ser que no sea ser. De todos modos, se encuentra entre las dos proposiciones una diferencia mas notable: en la primera, el sujeto se puede afirmar de todos los predicados diciendo, todo lo existente es ser; pero es evidente que no se puede decir, todo lo existente es mesa.

[14.] La razon de esto se halla en que la proposicion: el ser es, es absolutamente idéntica, es la expresion de un concepto puro, reducido á forma de proposicion; y por tanto los términos que sirven de extremos, se pueden tomar indistintamente los unos por los otros: el ser es; lo que es, es ser; el ser es existente; lo existente es ser. Pero en las demás proposiciones se combinan diferentes órdenes de ideas; y aunque la idea comun de ser, es aplicable á todo; como esta idea es esencialmente indeterminada, no se sigue que una de las cosas á que conviene la idea general, se identifique con otra que entra tambien en la misma idea general. De que á toda mesa existente le convenga el ser; no se sigue que todo ser sea mesa.

[15.] El ser copulativo se aplica sin el substantivo: así cuando decimos la elipse es curva; prescindimos de si existe ó nó alguna elipse; y la proposicion seria verdadera, aunque no existiese ninguna elipse en el mundo. La razon está en que el verbo ser, cuando es copulativo, expresa la relacion de dos ideas.

[16.] Esta relacion es de identidad; por manera que para que un predicado pueda afirmarse de un sujeto no basta la union de los dos. La cabeza está unida con el hombre, y no puede decirse: «el hombre es su cabeza;» la sensibilidad está unida con la razon en el mismo hombre; y no puede decirse: «la sensibilidad es la razon;» la blancura está unida con la pared, y no puede decirse: «la pared es la blancura.»

La afirmacion pues de un predicado expresa la relacion de identidad; y así es que no existiendo esta identidad con respecto al predicado en abstracto, se le expresa en concreto, para hacer entrar en el mismo, algo que envuelva la identidad. La pared es la blancura; esta proposicion es falsa, porque se afirma la identidad que no existe; la pared es blanca: la proposicion es verdadera, porque blanco significa alguna cosa que tiene blancura, y en efecto la pared es una cosa que tiene blancura; hay pues la identidad que verifica la proposicion (V. Lib. I, cap. XXVI, XXVII y XXVIII).

[17.] Luego en toda proposicion afirmativa el predicado se identifica con el sujeto. Luego cuando percibimos la identidad afirmamos. Luego el juicio es la misma percepcion de la identidad. No niego que en lo que llamamos asenso hay á veces algo mas que la simple percepcion de la identidad, pero no concibo cómo, al verla evidentemente, necesitamos algo mas para asentir. Lo que se llama asenso, adhesion del entendimiento, parece ser una especie de metáfora, como si el entendimiento se adhiriese, se uniese á la verdad, cuando ella se le

presenta; pero en el fondo, dudo mucho que respecto á lo evidente, haya otra cosa que percepcion de la identidad.

[18.] De aquí se sigue que si á las mismas palabras correspondiesen exactamente las mismas ideas y del mismo modo, en diferentes entendimientos, seria imposible la oposicion y la diversidad de juicios. Luego cuando hay esta diversidad ú oposicion, hay siempre discrepancia en las ideas.

[19.] Concebimos las esencias de las cosas, y raciocinamos sobre ellas, prescindiendo de que existan ó nó; y aun suponiendo que no existen; es decir, que concebimos relaciones entre los predicados y los sujetos, sin la existencia de los sujetos ni de los predicados. Y como todos los seres contingentes pueden ser y dejar de ser, y aun puede señalarse un instante en que han comenzado, se sigue que la ciencia, ó sea el conocimiento de la naturaleza y relaciones de los seres, fundado en principios ciertos y evidentes, no tiene por objeto nada contingente en cuanto existe. Luego hay un mundo infinito de verdades fuera de la realidad contingente.

Reflexionando sobre esto se deduce que fuera del mundo contingente ha de haber un ser necesario en el cual esté fundada esa verdad necesaria que es el objeto de la ciencia. Esta no puede tener por objeto la nada; pues bien, los seres contingentes prescindiendo de su existencia, son pura nada. No cabe esencia, nó propiedades, nó relaciones, en lo que es pura nada: luego hay algo necesario en que estriba la verdad necesaria de esas naturalezas, propiedades y relaciones que el entendimiento concibe en las mismas cosas contingentes. Luego hay Dios; y el negarlo es convertir la ciencia en una pura ilusion. La comunidad de la razon humana nos ha dado una prueba de esta verdad; la necesidad de la ciencia humana nos suministra otra, y nos confirma la primera (V. Lib. IV, cap. XXIII hasta el XXVII).

[20.] En toda proposicion necesaria en que no se afirma ó niega el ser substantivo, sino el relativo, como esta: todos los diámetros de un círculo son iguales, se halla envuelta una proposicion condicional. Así la anterior viene á equivaler á esta otra: si existe un círculo, todos sus diámetros serán iguales. En efecto: no existiendo ningun círculo, no hay diámetros, ni igualdad, ni nada; la nada no tiene ninguna propiedad; por lo cual, en todo cuanto se afirme, ha de ir sobrentendida la condicion de la existencia.

[21.] En las proposiciones generales se afirma el enlace concebido de dos objetos: pero es necesario advertir que si bien suele decirse que lo que se afirma es el enlace de dos ideas, esto no es del todo exacto. Cuando yo afirmo que todos los diámetros de un círculo son iguales, no entiendo tan solo que así esté en mis ideas, que yo lo conciba así; sino que en efecto es así en la realidad, fuera de mi entendimiento, prescindiendo de mis ideas, y aun de mi propia existencia. Mi entendimiento pues ve una relacion, un enlace en los objetos; y afirma

que siempre que estos existan, existirá realmente el enlace, con tal que se cumplan las condiciones bajo que es concebido el objeto.

CAPÍTULO IV.

EL ENTE, OBJETO DEL ENTENDIMIENTO, NO ES ÉL POSIBLE, EN CUANTO POSIBLE.

[22.] Réstanos aclarar un punto importante sobre la idea del ente: esto es, si dicha idea tiene por objeto el ser real, ó el posible. Los escolásticos decian que el objeto del entendimiento es el ente; y nó sin razon, porque una de las cosas que con mas claridad concebimos, y que mas fundamental se encuentra en nuestras ideas, es la idea del ser, la cual en cierto modo las comprende todas. Pero como el ente se distingue en actual, y en posible, surge aquí la dificultad, á cuál de estas categorías es aplicable la idea del ser, objeto principal de nuestro entendimiento.

[23.] El abate Rosmini (Nuovo saggio sull'origine delle idee) pretende que la forma y la luz de nuestro entendimiento, y el orígen de todas nuestras ideas, está en la de ser, mas nó real, sino posible. «La simple idea del ser, dice, no es percepcion de alguna cosa existente, sino intuicion de alguna cosa posible: no es mas que la idea de la posibilidad de la cosa» (Seccion 5, Parte 1, Cap. 3, Art. 1, §. 2).

Yo dudo mucho que esto sea verdad; y me parece que hay aquí confusion de ideas. Antes de hacer entrar la idea de posibilidad en la de ser, era necesario definimos la posibilidad misma. Tratemos de dar esta definicion, que ella aclarará mucho lo demás.

[24.] ¿Qué es la posibilidad? La idea de posibilidad, prescindiendo de sus clasificaciones, nos ofrece una idea general de la no repugnancia ó la no exclusion de dos cosas entre sí; como la idea de imposibilidad nos presenta esa repugnancia, esa exclusion. El triángulo no puede ser un círculo. El triángulo puede ser equilátero. En el primer caso afirmamos la repugnancia de las ideas de círculo y triángulo; en el segundo, la no repugnancia de que un triángulo tenga sus tres lados iguales. Si bien se observa, en estos casos no se habla del triángulo ni del círculo, con respecto á su existencia; y la posibilidad ó imposibilidad se refieren á la repugnancia de sus esencias mismas, prescindiendo de que existan ó nó; bien que la imposibilidad ideal trae consigo la imposibilidad real.

[25.] Como siempre que se afirma la imposibilidad, se afirma tambien la repugnancia, y no hay repugnancia de una cosa consigo misma, resulta que la imposibilidad solo es dable cuando se comparan dos ó mas ideas. Por otra parte, en no habiendo repugnancia, hay posibilidad; luego ninguna

idea simple, por sí sola, puede ofrecernos un objeto imposible. Luego el objeto de toda idea simple es siempre posible; es decir, no repugnante.

[26.] Las cosas intrínsecamente imposibles son aquellas que envuelven el ser y el no ser, de una misma; y por esto se las llama contradictorias. Cuando se nos presenta un absurdo de esta naturaleza, recordamos desde luego el principio de contradiccion; «esto no puede ser, decimos; pues seria y no seria á un mismo tiempo.» ¿Por qué es imposible un triángulo circular? porque á un mismo tiempo, seria y no seria triángulo.

En la idea de imposibilidad, entra pues la del no ser; sin esto no hay exclusion del ser; y por tanto ni contradiccion, ni imposibilidad.

[27.] La posibilidad puede entenderse de dos maneras: 1.º en cuanto no expresa mas que la simple no repugnancia; y entonces es posible no solo lo que no existe, pero que no entraña ninguna contradiccion; sino tambien lo existente, lo actual; 2.º en cuanto expresa la no repugnancia, unida á la idea de no estar realizado; y entonces solo se aplica á las cosas que no existen. Lo posible tomado en el primer sentido, se opone á lo imposible; en el segundo, se opone á lo existente; envuelta empero la condicion de la no repugnancia. La posibilidad en el primer caso, se llama simplemente con este nombre; en el segundo, se apellida posibilidad pura.

De estas observaciones se deduce que la idea de posibilidad añade algo á la de ser: es decir, la no repugnancia, la no exclusion; y si se trata de posibilidad pura, se añade además la no existencia del ser posible.

[28.] Cuando el entendimiento percibe el ser en sí mismo, no puede considerar que haya ó nó repugnancia. Esta se descubre en la comparacion; y la idea del ser en sí, es simple, no incluye términos comparables. La idea de ser solo puede encontrar repugnancia cuando se le aplica á una cosa determinada, á una esencia en la cual se fingen condiciones contradictorias; así se verificará en el caso de querer aplicar el ser á un triángulo circular.

[29.] La idea del ser, en sí misma, tanto dista de poder prescindir de la idea de la existencia, que antes bien es la misma idea de la existencia. Cuando concebimos el ser en toda su abstraccion, no concebimos otra cosa que el existir; estas dos palabras significan una misma idea.

[30.] En las cosas determinadas, puedo concebir la esencia sin la existencia; así puedo muy bien considerar todas las figuras geométricas imaginables, y examinar sus propiedades y relaciones, prescindiendo de que existan ó nó; pero la idea del ser, como que es absolutamente indeterminada, si la abstraigo de la existencia, la abstraigo de sí misma, la anonado.

Quisiera que se me dijese, á qué corresponde la idea del ser en general, prescindiendo de que exista. Si despues de haber prescindido de todas las determinaciones, prescindo tambien del ser mismo, ¿qué me resta?--Resta, se me dirá, una cosa que puede ser.--¿Qué significa una _cosa_? Supuesto que prescindimos de todo lo determinado, _cosa_ no puede significar sino un ser; tendremos pues que una cosa que puede ser, equivaldrá á un ser que puede ser. Ahora bien; cuando se habla de un ser que puede ser ¿se trata simplemente de posibilidad no pura? entonces no se prescinde de la existencia, y se falta á lo supuesto; ¿se trata de posibilidad pura? entonces se niega la existencia: y la proposicion equivale á esta otra: un ser que no es, pero que no envuelve ninguna repugnancia. Veamos lo que significa esta expresion: «un ser que no es». ¿Qué significa el sujeto, un ser? una cosa, ó bien, lo que es; ¿Qué significa una cosa? un ser; pues se prescinde de todo lo determinado. Luego, ó el sujeto de la proposicion no significa nada, ó la proposicion es absurda, pues equivale á esta otra, «una cosa que es, que no es, pero que no envuelve repugnancia.»

[31.] El orígen de la equivocacion que combatimos está en que se aplica á la idea misma del ser, lo que solo conviene á las cosas que son algo determinado, concebible sin la existencia. El ser puro, en toda su abstraccion, no es concebible sin ser actual, es la existencia misma.

[32.] Ni la posibilidad pura significa nada, sino en órden á la existencia. ¿Qué es ser posible, sino poder ser realizado, poder existir? Luego la idea del ser es independiente de la idea de posibilidad; y esta no es aplicable sino con relacion á aquella.

[33.] La idea pues de ser, es la misma idea de la existencia, de la realizacion. Si concebimos el ser duro, sin mezcla, sin modificacion, subsistente en sí mismo, concebimos lo infinito, concebimos á Dios; si consideramos la idea de ser, como participada, de una manera contingente, con aplicacion á las cosas finitas, entonces concebimos la actualidad ó la realizacion de ellas.

[34.] Cuando aplicamos á las cosas la idea de ser, no entendemos aplicarles la de posibilidad; sino la de realidad. Si digo la mesa es, afirmo del sujeto mesa, el predicado contenido en la idea del ser: y sin embargo, no quiero decir que la mesa es posible, sino que existe en realidad.

[35.] Todavía mas: la idea de ser, excluye la del no ser; es así que, si la idea del ser, fuera únicamente de lo posible, no excluiria la del no ser, pues lo puramente posible hasta incluye el no ser; luego la posibilidad no entra en sola la idea del ser; y esta idea no expresa mas que la existencia, la realidad.

CAPÍTULO V.

SOLUCIÓN DE UNA DIFICULTAD.

[36.] ¿Qué significa pues la idea de ser puramente posible? Si sostengo que el objeto de la idea de ser es la realidad, parece que estas dos ideas: ser, y puramente posible, son contradictorias; la realidad no es puramente posible, porque si es puramente posible, no existe: y en no existiendo ya no es realidad. Examinemos esta dificultad, investigando el orígen de la idea de la posibilidad pura.

[37.] Como estamos rodeados de seres contingentes, y aun nosotros mismos lo somos, presenciamos incesantemente la destruccion de unos y la produccion de otros, es decir el tránsito del ser al no ser, y del no ser al ser. Un sentimiento íntimo nos atestigua que este tránsito del no ser al ser, lo hemos experimentado nosotros mismos: todos nuestros recuerdos se limitan á un término muy breve, antes del cual existia ya el mundo. Así pues, la razon, la experiencia y el sentido íntimo nos manifiestan que hay objetos que son y despues desaparecen, y otros que antes no eran y despues aparecen. A las cosas que experimentan este cambio, las vemos propiedades y relaciones, que dan lugar á cierta combinacion de nuestras ideas; combinacion que subsiste, ya existan, ya dejen de existir, los objetos á que se refieren. De este modo concebimos la idea general de cosas, que aunque no sean, pueden ser; pero este sujeto, _cosas_, no expresa el ser, sino en general objetos finitos, determinados.

[38.] Hé aquí pues soltada la dificultad. El ser puramente posible, tal como lo concebimos de la manera explicada, no envuelve contradiccion alguna. No significa «una realidad que no es realidad» sino un objeto, ó una cosa, finita, determinada, cuya idea tenemos, aunque no exista, pero cuya existencia no envuelve contradiccion, ó repugnancia con ninguna de las condiciones contenidas en su idea. El decir pues, ser puramente posible, si se le explica de este modo, no es mas que la generalizacion de estas y otras proposiciones semejantes. Una mesa que no es, es posible. ¿Qué queremos decir con esto? que en la idea de la mesa, no hay nada que repugne á que exista; pues bien, ser puramente posible, no significa mas tampoco, sino que tenemos muchas ideas de cosas finitas, á que no repugna la existencia. La expresion se refiere á cosas determinadas, concebidas por nosotros, pero prescindiendo en aquel caso de que sea esta ó aquella la esencia de que hablamos, y comprendiendo todas las que no ofrecen repugnancia.

[39.] Se me objetará, que entonces un ser infinito no existente, es una cosa contradictoria; y no tengo dificultad en admitirlo. Si un ser infinito no existe, es absurdo; y si al comparar estas dos ideas, infinidad y no existencia, nosotros no vemos con toda claridad la repugnancia, es porque no comprendemos bien qué es la infinidad. Solo por esta causa ha sufrido y sufre dificultades, la demostracion de la

existencia de Dios fundada simplemente en su idea. Pero es cierto que si el ser infinito no existiese, seria imposible. Imposible es lo que no puede existir: y no podria existir, si ya no existiese. Esta existencia no le podria venir de otro, pues lo infinito no puede ser producido; ni de sí mismo, pues que no existiria. Nosotros, es verdad, imaginamos lo infinito en su esencia, prescindiendo de su existencia; pero repito que esta precision solo nos es posible, porque no comprendemos bien la infinidad; que si la comprendiéramos, veríamos la repugnancia de los términos, infinidad y no existencia, con tanta claridad como las del triángulo y círculo.

CAPÍTULO VI.

CÓMO SE ENTIENDE QUE LA IDEA DEL ENTE SEA LA FORMA DEL ENTENDIMIENTO.

[40.] Cuando se afirma que el objeto del entendimiento es el ente, hay la duda de si se quiere significar que la idea de ente sea la forma general de todas las concepciones; ó si tan solo se quiere decir que todo lo que el entendimiento concibe es ente; ó en otros términos, si la calidad de objeto, se la atribuye al ente, en cuanto ente, por manera que solo bajo esta forma sean concebibles los objetos; ó bien si solo se significa que la calidad de ente conviene á todo lo que el entendimiento concibe. En el primer caso, se tomaria la proposicion reduplicativamente; y equivaldria á esta: «El entendimiento nada concibe, sino en cuanto es ente;» en el segundo, se tomaria formalmente, y equivaldria á esta otra: «todo lo que el entendimiento concibe es ente.»

[41.] Yo creo que no puede decirse que el objeto del entendimiento sea solo el ente en cuanto ente; de manera que la idea del ente sea la única forma que el entendimiento conciba; pero sí que esta forma es una condicion esencial á toda percepcion.

[42.] Que la idea de ente, no es la única forma concebida por el entendimiento, se ve claro si se considera que esta idea en sí, no incluye ninguna determinacion, ninguna variedad, no expresa mas que el ser, en toda su abstraccion; luego si el entendimiento no percibiese en los objetos otra cosa que esta idea, no conoceria las diferencias de ellos; su percepcion no pasaria de lo que les es comun á todos: el ser.

[43.] Si se dice que estas diferencias percibidas son maneras de ser, modificaciones de lo representado en la idea general, ya se conviene en que el ser en sí, no es la única forma percibida; pues que la modificacion, la manera de ser, ya añade algo á la idea del ser. El triángulo rectángulo es una manera de triángulo; su idea es una

modificacion de la idea general; y nadie dirá que la idea de rectángulo no añade algo á la del triángulo, y que sean una misma cosa. Lo propio se verifica con respecto á la idea del ente y sus modificaciones.

[44.] Ya hemos visto (Lib. IV, cap. XXI) que las ideas indeterminadas no nos conducen por sí solas á conocimientos positivos: y por cierto que ninguna merece mejor este nombre, que la de ente. Si nuestro entendimiento se limitase á ella, la percepcion no seria mas que un concepto vago, incapaz de toda combinacion.

[45.] La misma negacion, que como veremos mas abajo, es conocida por nosotros, no podria serlo, si admitiésemos que el entendimiento nada concibe sino en cuanto es ente; en cuyo caso, nos faltaria la condicion indispensable de todo conocimiento: el principio de contradiccion.

[46.] Bastan estas razones para dejar fuera de duda lo que me proponia manifestar: pero como este punto tiene íntimas relaciones con lo mas trascendental de la lógica y de la metafísica, quiero explicarle mas por extenso en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO VII.

TODA CIENCIA SE FUNDA EN EL POSTULADO DE LA EXISTENCIA.

[47.] He dicho que la idea de ente no es la única forma percibida, pero que es una forma necesaria á toda percepcion. Mas no quiero significar con esto, que no podamos percibir sino lo existente en acto; sino que la existencia entra cuando menos, como una condicion de todo lo percibido. Me explicaré. Cuando percibimos simplemente un objeto, sin afirmar nada de él, se nos presenta siempre como una realidad. Nuestra idea nos expresa algo; y fuera de la realidad no hay nada. Aun la percepcion de las relaciones esenciales de las cosas, envuelve la condicion si existen. Así, cuando digo que en un mismo círculo ó en círculos iguales, arcos iguales están subtendidos por cuerdas iguales, supongo implícitamente la condicion, «si existe un círculo.»

[48.] Como esta manera de explicar el conocimiento de las relaciones esenciales de las cosas, puede parecer extraña, voy á presentarla bajo el punto de vista mas claro que me sea posible. Cuando afirmo ó niego una relacion esencial de dos cosas, ¿la afirmo ó niego de mis ideas ó de las cosas? Claro es que de las cosas y nó de mis ideas. Si digo «la elipse es una curva» no digo esto de mi idea, sino del objeto de mi idea. Bien sabemos que nuestras ideas no son elipses; que dentro de nuestra cabeza no las hay; y que cuando pensamos por ejemplo, en la órbita de la tierra, la órbita de la tierra nó está en nosotros. ¿De qué hablamos pues? Nó de la idea, sino de su objeto; nó de lo que está en

nosotros, sino de lo que está fuera de nosotros.

[49.] Tampoco significamos que nosotros lo _vemos_ así: significamos que _es_ así: cuando digo que la circunferencia es mas larga que el diámetro, no significa que así lo veo, sino que es así. Tanto disto de hablar de mi idea, que afirmaré ser verdad lo mismo, aunque yo no lo viese, aunque yo no existiese. Solo hablamos de la idea, cuando dudamos de su correspondencia con el objeto: entonces no hablamos de la realidad, sino de la apariencia; y en tales casos el lenguaje tiene de por sí una admirable exactitud: no decimos: _es_, sino _me parece_.

[50.] Nuestras afirmaciones y negaciones se refieren pues, á los objetos. Ahora discurro así: lo que no existe, es un puro nada; es así que de la nada, nada se puede afirmar ni negar, pues no tiene propiedad, ni relacion de ninguna clase, es una pura negacion de todo; luego nada se puede afirmar ni negar, nada combinar, nada comparar, nada percibir, sino bajo la condicion de la existencia.

Digo bajo la condicion; porque conocemos las propiedades, las relaciones, de muchas cosas que no existen, pero en todo lo que de ellas concebimos, entra siempre la condicion: si existiesen.

[51.] De aquí resulta que nuestra ciencia estriba siempre en un postulado; y empleo á propósito esta palabra matemática, para hacer ver que esta condicion que exijo á toda ciencia, no la desdeñan las que por antonomasia se denominan exactas. La mayor parte de sus demostraciones empiezan por un postulado. «Tírese una línea etc. etc.» «Si se supone un ángulo recto en B etc. etc.» «Tómese una cantidad A mayor que B etc. etc.» Hé aquí pues como el matemático mismo, con todo el rigor de sus demostraciones, supone siempre la condicion de la existencia.

[52.] Esta existencia es necesario suponerla: de otro modo no se puede explicar nada. Lo que no han visto algunos metafísicos, lo alcanza el sentido comun. Hagamos la prueba; veamos cómo hablaria un matemático que jamás hubiese pensado en metafísica. Supondré que el interlocutor me haya de demostrar que en un triángulo rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual á la suma de los cuadrados de los catetos; y que para ejercitar su inteligencia, ó mejor, para que sin advertirlo nos explique lo que pasa en su mente, con respecto á la percepcion de su objeto, le hacemos varias preguntas, en apariencia necias, pero que en realidad solo serán escudriñadoras. Para mayor claridad lo pondré en forma de diálogo; y suponiendo que no hay encerado y que la demostracion se da de memoria.

Demostracion. Bájese una perpendicular desde el ángulo recto á la hipotenusa.

¿Dónde?

Es claro: en el triángulo de que hablamos.

Pero señor, si no hay tal triángulo.....

Pues entonces ¿de qué se trata?

Ya se ve; se trata de un triángulo rectángulo; y el caso es que no hay ninguno.

No lo hay, pero lo puede haber. Si tuviésemos el encerado ó papel, y regla, lo haríamos desde luego.

Es decir que V. habla del triángulo que haríamos...

Sí señor.

Ya lo entiendo, pero entonces lo tendríamos, mas ahora no lo tendremos.

Enhorabuena; pero si lo tuviésemos, ¿no podríamos bajar la perpendicular?

Sí señor.

Pues no quiero decir otra cosa.

Pero V. ya decia que se bajase.........

Claro es que si no hay triángulo, no se puede bajar; pero entonces no hay ni vértice del ángulo recto, ni hipotenusa, ni nada; pero cuando digo que se baje la perpendicular, siempre supongo el triángulo. Y como es evidente que este triángulo se puede construir, no expreso la suposicion; se la sobrentiende.

Ya comprendo esto; pero entonces bajaremos la perpendicular en aquel triángulo solo, y V. me habla como si se la bajase en todos.

El triángulo se construiria para un ejemplo; y lo que con él hiciésemos, claro es que podríamos hacerlo con todos.

¿Con todos?

Sí señor; ¿pues no concibe V. que en todo triángulo rectángulo se puede bajar una perpendicular del ángulo recto á la hipotenusa?

Aquí dentro se me representa así: pero como esto que hay en mi cabeza, no son triángulos, pues algunos se me representan con lados de millares de varas, y no tengo yo la cabeza tan grande.....

Mas no se trata de lo que tiene V. en su cabeza, sino de los triángulos mismos....

Pero como estos triángulos no los hay, nada puedo decir de ellos.....

Pero, al menos ¿los puede haber?

¿Quién lo duda?

Pues bien, si los hubiese, grandes ó pequeños, en una posicion ú otra, en una parte ú otra, ¿no es verdad que se podria tirar una perpendicular desde el vértice del ángulo recto á la hipotenusa?

Es claro.

Pues yo no quiero decir otra cosa; sino que en todo triángulo rectángulo sea cual fuere, se puede bajar esta perpendicular.

Pero se entiende que V. no habla de los que no son..... ¿no es verdad?

Hablo de todos, de los que son y de los que no son.

Ya se ve que la perpendicular no se la puede tirar en un triángulo que no existe. Lo que no existe no es nada. Pero lo que no existe puede existir; y veo con toda claridad que _suponiendo que exista_, se verificará lo que digo. Así puedo hablar, y hablo de todos, de los existentes, y de los no existentes, sin excepcion alguna.

El lector juzgará si al molestar al pobre matemático con las importunas dificultades de un taimado haciéndose el rudo, no le hemos hecho responder como responderia cualquiera que no estuviese prevenido con ninguna idea metafísica; y es evidente que estas respuestas las aceptarian como razonables, como satisfactorias, como las únicas que se pueden dar en este caso, todos los matemáticos del mundo.

Pues bien: en estas respuestas y explicaciones está lo que hemos dicho: toda la ciencia fundada en un postulado: todo raciocinio para demostrar aun las propiedades y relaciones mas esenciales de las cosas, parte de la suposicion de su existencia.

CAPÍTULO VIII.

EL FUNDAMENTO DE LA POSIBILIDAD PURA, Y LA CONDICION DE LA EXISTENCIA.

[53.] He dicho que el fundamento de la posibilidad pura de las cosas, y de sus propiedades y relaciones, se hallaba en la esencia de Dios, donde está la razon de todo (v. L. IV desde el cap. XXIII hasta el XXVII): y á primera vista pudiera parecer que á la ciencia le basta aquel

fundamento, y que no necesita apoyarse en la condicion de la existencia de las cosas.

Porque, si las esencias están representadas en Dios, se halla en la esencia divina el objeto de la ciencia: y por tanto no es concluyente el argumento fundado en que de la nada, no se puede afirmar nada. Suponiendo dicha representacion, la ciencia no se ocupa de un puro nada, sino de una cosa muy real; y por consiguiente, tiene á la vista un objeto muy positivo, aun cuando prescinda de la realidad de la cosa considerada.

Veamos cómo se puede desvanecer esta dificultad.

[54.] Las relaciones necesarias de las cosas, independientemente de su existencia, han de tener una razon suficiente: esta solo puede encontrarse en el ser necesario. Luego, la condicion de la existencia, presupone la representacion de la esencia del ser contingente, en el ser necesario; luego la condicion «si existe» no se puede poner, si no se presupone el fundamento de la posibilidad.

[55.] Esta observacion manifiesta que hay aquí dos cuestiones: 1.ª ¿cuál es el fundamento de la posibilidad intrínseca de las cosas? 2.ª Supuesta la posibilidad, ¿cuál es la condicion que se envuelve en cuanto se afirme ó niegue del objeto posible? El fundamento de la posibilidad es Dios: la condicion es la existencia de los objetos considerados.

Ambas cosas son necesarias para que haya ciencia: si faltase el fundamento de la posibilidad intrínseca, no se podria poner la condicion de la existencia; y si admitida la posibilidad, no añadimos la condicion, la ciencia carece de objeto.

[56.] Para entender mas á fondo esta materia conviene observar, que al afirmar ó negar las relaciones de los seres representadas en Dios, no tratamos de lo que estos seres son en Dios, sino de lo que serian en sí mismos, cuando existiesen. En Dios, son el mismo Dios; porque todo lo que hay en Dios, se identifica con Dios; si pues considerásemos las cosas solo en cuanto están en él, no tendríamos por objeto á las cosas, sino á Dios mismo. Es cierto que en Dios hay el fundamento, ó sea la razon suficiente, de las verdades geométricas: pero la geometría no se ocupa de estas en cuanto están en Dios, sino en cuanto realizadas ó posibles de realizar. En Dios no hay líneas, ni dimensiones de ninguna clase; luego no hay el objeto de la geometría propiamente dicha. Las verdades geométricas tienen en él un valor objetivo, ó de representacion, y nó subjetivo; de lo contrario seria necesario decir que Dios es extenso.

[57.] Hé aquí manifestado como lo dicho en el citado lugar, no se opone á lo que se establece aquí: y como el poner en Dios el fundamento de toda posibilidad, no excluye la necesidad científica de la condicion de la existencia.

[58.] Para dejar este punto fuera de toda duda, voy á presentar la cuestion bajo otro aspecto, manifestando que cuando Dios conoce las verdades finitas, ve tambien en ellas esta condicion: «si existen.» Dios conoce la verdad de esta proposicion: «Los triángulos de igual base y altura son iguales en superficie.» Esto es verdad á los ojos de la inteligencia infinita como de la nuestra; si así no fuese, la proposicion no seria verdadera en sí misma: nosotros estaríamos en error. Ahora bien; en Dios, ser simplicísimo, no hay figuras verdaderas, aunque haya la percepcion intelectual de las mismas. Luego el conocimiento de Dios en lo tocante á las cosas finitas, se refiere á la existencia posible de ellas; y por consiguiente envuelve la condicion: «si existen.» El conocimiento de Dios, no se refiere á la representacion puramente ideal, sino á su realidad, actual ó posible: cuando Dios conoce una verdad sobre los seres finitos, no la conoce de la sola representacion de las mismas que en sí propio tiene, sino de lo que ellas serian, si existiesen.

[59.] Todo objeto, puede ser considerado ó en el órden real, ó en el ideal. El ideal, es su representacion en un entendimiento, la cual solo tiene algun valor, en cuanto se refiere á la realidad actual ó posible. Solo de este modo tiene la idea objetividad; pues sin esto seria un hecho puramente subjetivo del cual no se podria afirmar ni negar nada, excepto lo puramente subjetivo. La idea que tenemos del triángulo nos sirve para conocer y combinar, en cuanto tiene un objeto real ó posible; lo que afirmamos ó negamos de ella, lo referimos á su objeto: si este desaparece, la idea se convierte en un hecho puramente subjetivo, al cual no podremos aplicar sin abierta contradiccion, las propiedades de una figura triangular.

CAPÍTULO IX.

IDEA DE LA NEGACION.

[60.] Se dice que el entendimiento no concibe la nada; y esto es verdad, en el sentido de que no concebimos la nada como algo, lo que seria contradictorio; pero no se sigue de esto, que de ningun modo concibamos la nada. El no ser es la nada; y no obstante concebimos el no ser. Esta percepcion nos es necesaria; sin ella no percibiríamos la contradiccion, y por tanto nos faltaria el principio fundamental de nuestros conocimientos: «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.»

[61.] Se dirá que el concebir la nada, el no ser, no es concebir, sino no concebir; pero esto es falso; porque no es lo mismo concebir que una cosa no es, y el no concebirla. Lo primero envuelve un juicio negativo,

que se puede expresar por una proposicion negativa; y lo segundo es la simple ausencia del acto de percepcion que nada tiene que ver con la cosa: lo primero es objetivo, lo segundo es subjetivo. Al dormir no percibimos las cosas; pero esta no percepcion no equivale á percibir que no sean. De una piedra se puede decir que no percibe á otra piedra; pero nó que perciba el no ser de otra piedra.

[62.] La percepcion del no ser es un acto positivo; y no se puede decir que sea la misma percepcion del ser, lo que fuera contradictorio: se seguiria que siempre que percibiéramos el ser, percibiríamos su negacion, el no ser, y viceversa, lo que es absurdo.

[63.] Cuando percibimos el no ser, es verdad que lo percibimos con relacion al ser; y que no es concebible un entendimiento percibiendo el no ser absoluto, sin ninguna idea de ser; mas esto no prueba que las dos ideas no sean distintas, y contradictorias.

[64.] Si bien se observa, la idea de la negacion, á mas de entrar en los principios fundamentales de nuestro entendimiento, «es imposible que una cosa sea y no sea, á un mismo tiempo,» «cualquiera cosa ó es, ó no es;» es necesaria tambien á casi todas nuestras percepciones. No concebimos los seres distintos, sin concebir que el uno _no es_ el otro; y nos es imposible formar un juicio negativo, sin que en él entre la negacion. De donde resulta que así como hay idea del ser absoluta y relativa; la hay tambien del no ser; así como se puede decir: «El sol _es_» «los diámetros de un círculo _son_ iguales;» se puede decir tambien: «El Fenix _no es_» «los diámetros de una elipse _no son_ iguales.»

[65.] A los que sostienen que toda idea es imágen del objeto, se les puede preguntar, ¿de qué será imágen la idea del no ser? Esto confirma lo que hemos indicado mas arriba de que no conviene figurarse todas las ideas como una especie de tipos semejantes á las cosas; y que muchas veces no podemos dar explicacion ninguna de esos fenómenos internos que apellidamos ideas, sin embargo de que con ellos conocemos y explicamos los objetos.

[66.] Se dice tambien que el objeto del entendimiento es el ser; pero esto no puede explicarse en el sentido de que el entendimiento no perciba el no ser; sino que el no ser lo percibimos con órden al ser; y que el no ser por sí solo, no puede dar orígen á ningun conocimiento.

Y aquí es de notar una diferencia importante: con la idea del ser podemos entenderlo todo; cuanto mas hay de ser en la idea, mas entendemos; y si se supone una idea que represente un ser sin ninguna limitacion, ó lo que es lo mismo, sin ninguna negacion, tendremos el conocimiento de un ser infinito. Por el contrario: la percepcion del no ser, no nos enseña nada, sino en cuanto nos manifiesta la limitacion de determinados seres, y sus relaciones; si suponemos que la idea del no ser va extendiéndose, notamos que á medida que se acerca á su límite, esto es al no ser puro, á la nada absoluta, el entendimiento pierde sus

objetos, le van faltando los puntos de comparacion y los elementos de combinacion, toda luz se extingue, la inteligencia muere.

[67.] No concebimos la nada universal, absoluta, sino como una condicion momentánea, que fingimos y no admitimos. En ella vemos la imposibilidad de que exista algo, pues si fuera dable señalar un momento en que no hubiese habido nada, no habria ahora nada. No hallamos en esa nada imaginaria ningun punto de partida para la inteligencia; toda combinacion es imposible, absurda: el espíritu se siente perecer de inanicion en el vacío que él se ha fabricado.

[68.] La idea de negacion es completamente estéril si no se combina con la del ser; mas con esta combinacion posee tambien á su modo una especie de fecundidad. Las ideas de distincion, de limitacion, de determinacion envuelven una negacion relativa, no concebimos seres distintos sin concebir que el uno no es el otro; ni seres limitados, sin concebir que _carecen_, es decir, que _no son_ en algun sentido; ni determinados, sin concebir alguna cosa que los hace tales, y nó tales otros.

CAPÍTULO X.

IDENTIDAD, DISTINCION; UNIDAD, MULTIPLICIDAD.

[69.] Veamos cómo de la idea del no ser nace la explicacion de las de ideas de identidad, distincion; unidad y multiplicidad.

Si concebimos un ser, sin compararle con nada que no sea él, fijándonos únicamente en él, sin hacer entrar ninguna idea de no ser; tendremos las ideas de identidad y unidad, con respecto á él: ó mejor diremos, esas ideas de identidad y unidad, no serán otra cosa que las ideas del mismo ser. Por esta causa, las ideas de identidad y unidad son inexplicables por sí solas, porque son simples, ó se confunden con una idea simple, en la cual no hay comparacion; y en que si entra negacion, no es advertida, no se la hace objeto de reflexion. Así por ejemplo, en la percepcion de todo ser limitado, entra en algun modo la idea de un no ser, pero tambien podemos prescindir de esta negacion, considerando lo que el objeto _es_, y no atendiendo á lo que _no es_.

[70.] Si percibo un ser, y luego otro ser; la percepcion de que el uno _no es_ el otro, da la idea de distincion, y por consiguiente la de multiplicidad. Sin percepcion pues de un _no ser_ relativo combinado con el ser, no hay distincion ni número; pero esta percepcion basta para la distincion y el número.

[71.] Las ideas de identidad y unidad son simples, las de distincion y número compuestas: las primeras no envuelven negacion; las segundas

implican un juicio negativo: «esto no es aquello.» No es posible que se nos presente A distinto de B, sin que percibamos que B no es A; y por el contrario nos basta saber que B no es A, para decir tambien que son distintos. Estas expresiones «A no es B; ó A y B son distintos,» son enteramente idénticas.

[72.] De aquí se infiere que la combinacion primordial de nuestra inteligencia consiste en la percepcion del ser y del no ser. Con ella percibimos la identidad y la distincion; la unidad y el número; con ella comparamos, con ella afirmamos ó negamos. Sin esta percepcion no nos es posible pensar. Sin la percepcion de la negacion, no tendríamos mas que la del ser; es decir una intuicion fija en un objeto idéntico, uno, inmutable, cual concebimos la inteligencia divina contemplando la infinidad del ser, en la esencia infinita.

[73.] ¿Conoce Dios las negaciones? Sí; porque cuando un ser deja de existir, Dios conoce esta verdad, y en esta verdad hay una negacion. Dios conoce la verdad de todas las proposiciones negativas, ya expresen el ser substantivo, ya el relativo; luego conoce la negacion. ¿Es esto imperfeccion? nó. Porque no puede serlo el conocer la verdad. La imperfeccion está en los objetos, que por lo mismo de ser finitos incluyen la negacion, el ser combinado con el no ser. Si Dios no conociera la negacion, sería porque la negacion fuera imposible en sí misma, lo que equivaldria á la imposibilidad de la existencia de lo finito; y conduciría á la necesidad absoluta y exclusiva de un ser infinito solo.

CAPÍTULO XI.

ORÍGEN DE LA IDEA DEL ENTE.

[74.] Si nada hemos podido pensar sin la idea del ente, ella preexiste á todo acto reflexivo; y parece que no ha podido nacer de la reflexion. Luego la idea de ente será innata. Examinemos esta cuestion.

[75.] Que no podemos pensar sin la idea de ente, lo demuestra lo dicho en los capítulos anteriores; y además cualquiera puede consultar la experiencia en sí mismo, esforzándose para hacer una reflexion en que no entra la idea del ser. Ya hemos visto que ni aun los primeros principios pueden prescindir de ella; y es seguro que nadie irá mas allá de los primeros principios.

[76.] ¿Podrá habernos venido de las sensaciones? La sensacion en sí, no nos presenta sino cosas determinadas: la idea del ente es cosa indeterminada; la sensacion no nos ofrece sino cosas particulares; la idea del ente es lo mas general que hay y que puede haber; la sensacion

nada nos enseña, nada nos dice, fuera de lo que ella es, una simple afeccion de nuestra alma; la idea del ente es una idea vasta, que se extiende á todo, que fecunda admirablemente nuestro espíritu, que es el elemento de toda reflexion, que funda por sí solo una ciencia; la sensacion no sale de sí misma, no se extiende siquiera á las otras sensaciones; la del tacto nada tiene que ver con la del oído; todas pertenecen á un instante de tiempo y no existen fuera de él; la idea del ente conduce al espíritu por todo linaje de seres, por lo corpóreo y lo incorpóreo, por lo real y lo posible, por el tiempo y la eternidad, lo finito y lo infinito. Si algo sacamos de las sensaciones, si nos producen algun fruto intelectual, es porque reflexionamos sobre ellas; y la reflexion es imposible sin la idea del ente.

[77.] La idea del ser tampoco parece que pueda formarse por abstraccion. Para abstraer es necesario reflexionar: y la reflexion es imposible, sin tener de antemano dicha idea; luego esta es necesaria para la abstraccion, luego la abstraccion no puede ser su causa.

[78.] Por otra parte, á este argumento que tan concluyente parece, se le puede oponer una explicacion sumamente sencilla del método con que la abstraccion se ejecuta. Yo veo el papel en que escribo; la sensacion envuelve dos cosas: blanco y extenso. Si no tengo mas que la simple sensacion, aquí me pararé, y solo recibiré esta impresion: extenso y blanco. Si hoy en mí alguna facultad distinta de la de sentir, que me haga capaz de reflexionar sobre la misma sensacion que experimento, podré considerar que esta sensacion tiene algo semejante con otras, que recuerdo haber experimentado. Podré pues considerar la existencia y blancura en sí, prescindiendo de que sean estas que en la actualidad me afectan. En seguida puedo reflexionar que estas sensaciones tienen algo comun con las demás, en cuanto todas me afectan de algun modo; entonces tengo la idea de sensacion en general. Si luego considero que todas las sensaciones tienen algo comun con todo lo que hay en mí, en cuanto me modifican de alguna manera, formaré la idea de una modificacion mía, prescindiendo de que sea sensacion, ó pensamiento, ó acto de voluntad; y si en fin, prescindiendo de que estas cosas se hallen en mí, de que sean substancias ó modificaciones, solo atiendo á que son algo, habré llegado á la idea del ser. Luego esta idea puede formarse por abstraccion. Esta explicacion es seductora por su sencillez; pero no deja de sufrir graves dificultades.

[79.] Desde los primeros pasos de la operacion nos servimos sin advertirlo, de la idea de ser: luego nos hacemos ilusion cuando creemos formárnosla. Para reflexionar sobre lo extenso y blanco, es necesario considerar que existe; que es _algo_ semejante á otras sensaciones; cuando prosigo pensando en que me afecta, ya sé que yo _soy_, que aquello que me afecta _es_, ya hablo de ser ó no ser, de tener ó no tener _algo_ comun; y por fin cuando prescindo de que las modificaciones de mi espíritu sean esto ó aquello, y solo las miro como una _cosa_, como _algo_, como un _ser_, claro es que no podría considerarlas como tales; si no existiese en mí la idea de _algo_ en general, es decir del

ente. Aquí el ser es un predicado que yo aplico á las cosas; luego ya conocía este predicado. Lo que hago es colocar las cosas particulares y determinadas en una idea general é indeterminada, que preexistia en mi entendimiento. Las operaciones sucesivas que he hecho para la abstraccion no han sido mas que una descomposicion del objeto, una clasificacion de él en varias ideas generales, hasta llegar á la superior, la del ente.

[80.] En vista de estas razones, todas muy fuertes, no es fácil resolverse por ninguna de las opiniones opuestas sin temor de errar: no obstante yo emitiré la mia, con arreglo á los principios que llevo consignados en diferentes lugares de esta obra. La idea del ente, no la tengo por innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento, como un tipo anterior á las sensaciones, y á los actos intelectuales (v. lib. IV, cap. XXX); pero no veo inconveniente en que se la llame innata, si con este nombre no se significa otra cosa, que la _facultad innata_ de nuestro entendimiento, para percibir los objetos bajo la razon general de ente ó de existencia, tan pronto como reflexiona sobre ellos. De esta suerte, la idea no dimana de las sensaciones; y se la reconoce como un elemento primordial del entendimiento puro; tampoco se la forma por abstraccion, como si se la produjese totalmente; sino que se la separa de las demás, se la depura por decirlo así, contribuyendo á esta depuracion ella misma. Así puede preexistir á la reflexion, y ser en algun modo fruto de la reflexion, segun los varios estados en que se la considera. En cuanto anda mezclada y confusa con las demás ideas, preexiste á la reflexion; pero es fruto de la misma reflexion, en cuanto esta la ha separado y depurado.

[81.] Para resolver cumplidamente las dificultades propuestas conviene fijar las ideas con precision y exactitud.

La idea de ente es no solo general sino tambien indeterminada; no ofrece al espíritu nada real, ni aun posible; pues que no concebimos que exista ni pueda existir un ser que no sea mas que ser, de tal modo que no se pueda afirmar del mismo ninguna propiedad excepto la de ser. Dios tiene en sí la plenitud de ser; es su mismo ser, se llama con profunda verdad: _el que es_; pero de él afirmamos tambien con verdad que es inteligente, que es libre, y que tiene otras perfecciones no expresadas en la idea general y pura de ser.

De esto se infiere que no debemos considerar la idea de ente como un tipo que nos represente algo determinado, ni aun en general.

[82.] El acto con que percibimos el ser, la existencia, la realidad, es necesario á nuestro entendimiento, pero está confundido con todos los demás actos: intelectuales, como una condicion _sine qua non_ de todos ellos, hasta que viene la reflexion á separarle de los mismos, depurándole, y haciéndole objeto de nuestra percepcion.

Como al percibir, percibimos _algo_, es evidente que la razon de ser

anda siempre envuelta en todas nuestras percepciones; por el mero hecho de conocer, conocemos el ente, es decir una _cosa_. Pero como al fijarse nuestra percepcion en un objeto no siempre distinguimos las varias razones en que puede ser descompuesto; aunque la idea de ser se halle en todos los objetos percibidos, no es directamente percibida por nuestro entendimiento, hasta que la reflexion la separa de todo lo demás.

[83.] Si pienso en un objeto azul, claro es que en la idea de azul entra la de color; pero si no reflexiono, no distinguiré entre el género que es color y la diferencia que es azul. En el objeto percibido, estas dos cosas no se distinguen realmente; pues seria hasta rídiculo el pretender que en un objeto particular de color azul, una cosa es el color y otra lo azul; no obstante cuando reflexiono sobre el objeto, puedo distinguir muy bien entre las dos ideas de color y de azul, y fijarme y discurrir sobre la una sin ocuparme de la otra. ¿Será necesario decir que yo tenga la idea de color en general, anteriormente á la representacion sensible? nó por cierto. Solamente será preciso reconocer en el espíritu una fuerza innata por la que considera en general lo que se le ofrece en particular, y descompone un objeto simple en varias ideas ó aspectos.

[84.] Nuestro entendimiento posee la fuerza de concebir la unidad bajo la idea de multiplicidad, y la multiplicidad bajo la idea de unidad. De lo último hallamos el ejemplo en las ideas generales, en cuanto reunimos en un solo concepto lo que es múltiplo en la realidad. Nuestro entendimiento puede compararse á un prisma que descompone en muchos colores un rayo de luz; de aquí nacen los diferentes conceptos relativos á un objeto simple. Cuando no necesitamos reducir la multiplicidad á la unidad, la fuerza intelectual obra en un sentido inverso: en vez de dispersar reune: la variedad de colores desaparece; y vuelve á presentarse el rayo luminoso en toda su pureza y simplicidad.

[85.] Por el mismo hecho de estar limitado nuestro espíritu á conocer muchas cosas por conceptos, y nó por intuiciones, ha menester de la facultad de componer y descomponer, de mirar una cosa simple bajo aspectos distintos, y de reunir diferentes cosas bajo una razon comun. No se pierda pues de vista que la fuerza generalizadora y divisora, de que está dotado nuestro entendimiento, aunque es para él un poderoso recurso, indica sin embargo su debilidad en el órden intelectual, y la advierte continuamente de la circunspeccion con que debe proceder cuando se trata de fallar sobre la íntima naturaleza de las cosas.

[86.] Segun esta doctrina, las ideas generales y muy particularmente las indeterminadas, resultan de la reflexion ejercida sobre nuestros propios actos perceptivos; y no hay en la idea general mas de lo que se halla en la percepcion particular, excepto su misma generalidad nacida de que se prescinde de las condiciones individuantes. Esto se verifica muy particularmente en la idea del ser, que como ya hemos visto, entra como condicion necesaria en todas nuestras percepciones; y es además indispensable para todas las operaciones, tanto de composicion como de descomposicion.

No podemos concebir, sin concebir _algo_, ó un _ente_; hé aquí el ser substantivo. No podemos afirmar ó negar, sin decir _es_ ó _no es_; hé aquí el ser copulativo. Luego la idea de ser es mas bien que idea, una condicion necesaria para que nuestro entendimiento pueda ejercer sus funciones: no es un tipo que le represente nada determinado; es mas bien su condicion de vida; sin ella no le es posible ejercer su actividad.

[87.] Pero esta condicion de todos nuestros pensamientos, la podemos percibir con la reflexion; y entonces la idea de ser que estaba envuelta con lo demás, se ofrece depurada á nuestros ojos; y concebimos esa razon general, de _ser_, de _cosa_, que entra en todas las percepciones, pero que antes no habíamos distinguido con bastante claridad.

CAPÍTULO XII.

DISTINCION ENTRE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA.

[88.] Se ha disputado mucho en las escuelas sobre si la existencia es distinta de la esencia. Esta cuestion á primera vista indiferente, no lo es cuando se atiende á las consecuencias que de ella dimanan en opinion de autores respetables, quienes pretendian nada menos que establecer en la distincion de la esencia y de la existencia una nota característica de lo finito, atribuyendo al solo ser infinito la identidad de su esencia con su existencia.

[89.] Que nosotros distinguimos entre la esencia y la existencia de las cosas, es indudable: en cuanto concebimos el objeto como realizado, concebimos la existencia; y en cuanto concebimos que ese objeto existe con esta ó aquella determinacion que le constituye en tal ó cual especie, concebimos la esencia. La idea de existencia, nos representa la realidad pura; la idea de la esencia, nos ofrece la determinacion de esta realidad. Pero las escuelas han ido mas lejos, y han querido trasladar á las cosas, la distincion que se halla en los conceptos: su opinion parece mas sutil que sólida.

[90.] La esencia de una cosa es aquello que le constituye tal, y le distingue de todo lo demás; y la existencia es el acto que da el ser á la esencia, ó aquello por lo cual la esencia existe. De estas definiciones parece resultar que no hay distincion entre la esencia y la existencia. Para que dos cosas sean distintas es necesario que la una no sea la otra; y como la esencia abstraida de la existencia, no es nada, no se puede decir que haya entre ellas una distincion real.

La esencia de un hombre, si se prescinde de su existencia ¿á qué se reduce? á nada: luego no se debe admitir ninguna relacion entre ellas.

Convengo en que prescindiendo de la existencia del hombre, concebimos todavía la esencia del hombre; pero la cuestion no está en si distinguimos entre la idea del hombre y su existencia, sino en si hay una distincion real entre su esencia propia y su misma existencia.

[91.] Las esencias de todas las cosas están en Dios; y en este sentido puede decirse que se distinguen de la existencia finita; pero esto, si bien se considera, no afecta en nada la cuestion presente. Cuando las cosas existen en Dios, no son nada distinto de Dios; están representadas en la inteligencia infinita, la cual con todas sus representaciones, es la misma esencia infinita. Comparar pues la existencia finita de las cosas con su esencia, en cuanto se halla en Dios, es variar radicalmente el estado de la cuestion, y buscar la relacion de la existencia de las cosas, nó con sus esencias particulares, sino con las representaciones del entendimiento divino.

[92.] Puede objetarse que si la existencia de los seres finitos es lo mismo que su esencia, resultará que la existencia será esencial á dichos seres; porque nada mas esencial que la misma esencia: luego los seres finitos existirán por necesidad, pues que todo lo que pertenece á la esencia es necesario. Los radios de un círculo son iguales entre sí, porque la igualdad está contenida en la esencia del círculo; del mismo modo, si la existencia pertenece á la esencia de las cosas, estas no podrán menos de existir, y la no existencia seria una verdadera contradiccion.

Esta dificultad se funda en el sentido ambiguo de la palabra _esencia_, y en la falta de exactitud con que se ligan las ideas de esencial y de necesario. La relacion de las propiedades esenciales es necesaria, porque destruyéndola se cae en contradiccion. Los radios del círculo son iguales porque en la misma idea del círculo entra ya la igualdad; y por consiguiente si esta se negase, se afirmaria y se negaria á un mismo tiempo. La contradiccion no existe cuando no se comparan unas propiedades con otras; y esta comparacion no se hace cuando se trata de la esencia y de la existencia. Entonces no se compara una cosa con otra, sino una cosa consigo misma; si se introduce la distincion, no se la refiere á dos cosas, sino á una misma, considerada bajo dos aspectos, ó en dos estados: en el órden ideal y en el real.

Cuando nos ocupamos de la esencia prescindiendo de la existencia, el objeto es el conjunto de las propiedades que dan al ser tal ó cual naturaleza; prescindimos de que estas existian ó nó, y solo atendemos á lo que serian si existiesen. En todo cuanto afirmamos ó negamos de las mismas, envolvemos expresa ó tácitamente, la condicion de la existencia; pero cuando consideramos la esencia realizada, ó existente, no comparamos propiedad con propiedad, sino la cosa consigo misma. En este caso, la no existencia no implica contradiccion; porque desapareciendo la existencia desaparecerá tambien la misma esencia, y por consiguiente todo lo que ella incluye. La contradiccion resultaría si dijésemos que la esencia implica la existencia, y quisiéramos que permaneciendo la

primera, desapareciese la segunda, lo que no se verifica en este supuesto. La igualdad de los radios del círculo no puede faltar mientras el círculo no falte; y la contradiccion está en querer que los radios sean desiguales y el círculo continúe círculo: mas si el círculo deja de serlo, no hay inconveniente en que los radios sean desiguales. La esencia es lo mismo que la existencia; mientras haya esencia habrá tambien existencia; si la esencia falta, faltará tambien la existencia: ¿dónde está la contradiccion? De la esencia del hombre es la vida, y sin embargo el hombre muere; se me dirá que entonces se destruye el hombre, y que por esto no hay contradiccion; pues bien, tambien se destruirá la esencia cuando deje de existir, y no habrá ninguna contradiccion en que falte la existencia que estaba identificada con aquella.

[93.] Decian los escolásticos que el ser cuya esencia fuese lo mismo que su existencia, seria infinito y absolutamente inmutable, á causa de que siendo la existencia lo último en la línea de ente ó de acto, dicho ser no podría recibir cosa alguna. Esta dificultad se funda tambien en el sentido equívoco de las palabras. ¿Qué se entiende por _último_ en la línea de ente ó de acto? Si se quiere significar que á la esencia identificada con la existencia nada le puede sobrevenir, se comete peticion de principio, pues se afirma lo que se ha de probar. Si se entiende que la existencia es lo último en la línea de ente ó de acto, en tal sentido que puesta ella nada falte para que las cosas cuya es la existencia, sean realmente existentes, se afirma una verdad indudable, pero de ella no se infiere lo que se intentaba demostrar.

[94.] Parece pues que á la distincion de los conceptos de la esencia y de la existencia, no le corresponde una distincion real en las cosas. La esencia no se distingue de la existencia; y nó por esto deja de ser finita la primera y contingente la segunda. En Dios, la existencia se identifica con la esencia; pero de tal suerte que su no existencia implica contradiccion, y su esencia es infinita.

CAPÍTULO XIII.

OPINION DE KANT SOBRE LA REALIDAD Y LA NEGACION.

[95.] Kant cuenta entre sus categorías la realidad y la negacion, ó sea la existencia y la no existencia, y las define con arreglo á sus principios, diciendo: «la realidad en un concepto puro del entendimiento, es lo que corresponde en general á una sensacion cualquiera; por consiguiente aquello cuyo concepto designa un ser en sí, en el tiempo. La negacion es aquello cuyo concepto representa un no ser en el tiempo. La oposicion de estas dos cosas consiste en la diferencia del mismo tiempo como lleno ó vacío. Pues que el tiempo consiste únicamente en la forma de la intuicion, por consiguiente en la forma de

los objetos como fenómenos, se sigue que lo que en ellos corresponde á la sensacion, es la materia trascendental de todos los objetos, como cosas en sí, realidad esencial. Toda sensacion tiene un grado ó intensidad por la cual puede llenar mas ó menos el mismo tiempo, es decir el sentido íntimo relativamente á la representacion de un objeto hasta que se reduzca á la nada=0=negacion.» En este pasaje hay un error fundamental que destruye por su base toda inteligencia; y hay además mucha confusion en las aplicaciones que se hacen de la idea del tiempo.

[96.] Segun Kant, la realidad solo se refiere á las sensaciones: luego la idea de ente será la idea de los fenómenos de la sensibilidad en general; luego esta idea no significará nada cuando se la quiera aplicar á lo no sensible; luego el mismo principio de contradiccion está necesariamente limitado á la esfera de la sensibilidad; luego ni conocemos ni podemos conocer nada fuera del órden sensible. Estas son las consecuencias: veamos la solidez del principio de que dimanan.

[97.] Si la idea de realidad no fuese mas que la idea de lo sensible en general, no la aplicaríamos jamás á cosas no sensibles; no obstante, la experiencia enseña todo lo contrario. Hablamos continuamente de la posibilidad y aun de la existencia de seres no sensibles; y hasta con respecto á los fenómenos de nuestra alma, distinguimos entre los que pertenecen á la sensibilidad, y los que corresponden al órden intelectual puro: luego para nosotros la idea de ente expresa un concepto general, no circunscrito al órden sensible.

[98.] Responderá Kant que las aplicaciones que hacemos de esta idea, extendiéndola mas allá de la esfera de la sensibilidad, son vanas ilusiones que se expresan en palabras que no significan nada. A esto replicaré lo siguiente.

1.º Ahora no tratamos de saber si las aplicaciones de la idea de ente ó realidad fuera del órden sensible, son fundadas ó infundadas; se trata únicamente de saber qué es lo que no representa dicha idea, sea ó nó ilusorio el objeto representado. Cuando Kant define la realidad, la considera como una de sus categorías; y por consiguiente como uno de los conceptos puros del entendimiento: para que la definicion sea buena, debe expresar este concepto puro con toda la extension que en sí tiene, y como he demostrado que el concepto en sí mismo, no está limitado á la esfera de la sensibilidad, resulta que la definicion de Kant es inadmisible. Si este filósofo hubiese dicho que las aplicaciones del concepto, cuando se las llevaba fuera del órden sensible eran infundadas, habria caido en error, pero nó destruido el mismo concepto; mas ahora, su equivocacion está no solo en los usos del concepto, sino en la naturaleza de este, el cual queda destruido, si se le limita á la esfera de la sensibilidad.

2.º En la idea de ente se funda el principio de contradiccion, el cual se extiende tanto á lo insensible como á lo sensible. Si admitiésemos

la doctrina de Kant se seguiria que el principio de contradiccion, «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo» equivaldria á esta proposicion: «es imposible que un fenómeno de la sensibilidad aparezca y no aparezca á un mismo tiempo.» Es evidente que ni la filosofía ni el sentido comun han dado jamás al principio de contradiccion una significacion semejante. Cuando se afirma la imposibilidad de que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, se habla en general, y se prescinde absolutamente de que esta cosa pertenezca ó nó al órden sensible. Si así no fuese, ó deberíamos decir que son absolutamente imposibles los seres no sensibles, lo que no se atreve á sostener el mismo Kant, ó bien que dudamos si el principio de contradiccion es aplicable á ellos, dado caso que existan. ¿Quién no ve lo absurdo de esta duda, y que con solo admitirla por un momento, destruimos toda inteligencia? Si limitamos la generalidad del principio de contradiccion, la imposibilidad no es absoluta; y entonces, supuesto que pueda fallar en algunos casos, ¿quién nos asegura que no fallará en todos?

3.º El mismo Kant admite la distincion entre los fenómenos de la sensibilidad y los conceptos intelectuales puros; luego para él mismo, la realidad comprende algo mas que lo sensible. Los conceptos intelectuales puros son una realidad, son algo, siquiera como fenómenos subjetivos de nuestro espíritu, y sin embargo no son sensibles, segun lo confiesa el mismo Kant; luego este filósofo incurre en contradiccion cuando limita la idea de realidad á lo puramente sensible.

[99.] Kant no concibe la realidad y la negacion sino como llenando ó dejando vacío el tiempo, el cual en opinion del filósofo aleman, es forma primitiva de nuestras intuiciones, y una especie de fondo en el cual ve el alma todos los objetos, inclusas sus operaciones propias. Segun esta doctrina, la idea del tiempo precede á las de realidad y negacion; pues que estas dos últimas no son concebibles sino con relacion á aquel. Desde luego salta á los ojos la extrañeza de una forma, ó llámese como se quiera, á la cual se hayan de referir las ideas de realidad y negacion, cuando fuera de la idea de realidad no es concebible nada. Kant tan escrupuloso en el análisis de los elementos contenidos en nuestro espíritu, y tan desdeñoso para con todos los metafísicos que le han precedido, debiera habernos explicado la naturaleza de esta forma en la cual vemos la realidad, y que sin embargo no está contenida en la idea de realidad. Si es algo, será tambien una realidad; y si no es algo, será un puro nada; por consiguiente no podrá ser una forma que llenándose ó vaciándose, ofrezca al espíritu las ideas de realidad ó negacion. Fácil me seria manifestar con abundante copia de razones la equivocacion del filósofo aleman, cuando determina con tanta inexactitud las relaciones entre el tiempo y la idea del ser; pero como me propongo explicar detenidamente la idea del tiempo, no quiero adelantar aquí lo que corresponde á otra parte de la obra.

CAPÍTULO XIV.

RESÚMEN Y CONSECUENCIAS DE LA DOCTRINA DEL ENTE.

[100.] Resumamos la doctrina expuesta en los capítulos anteriores, para que podamos verla de una ojeada en su conjunto y trabazon.

La idea de ente es tan fecunda en resultados, que conviene profundizarla bajo todos sus aspectos, y no perderla nunca de vista en las investigaciones de la filosofía trascendental.

[101.] Tenemos la idea de ente, ó de ser en general: así lo atestiguan la razon y el sentido íntimo.

[102.] Esta idea es simple, y no podemos resolverla en otros elementos: expresa una razon general de las cosas, y se la desnaturaliza en cierto modo, si se la mezcla con ideas particulares. No es intuitiva, sino indeterminada, hasta el punto de que por sí sola, no nos daria idea de un ser real y posible. En todo ser, no solo concebimos que _es_, sino que _es alguna cosa_, la cual es su predicado: el mismo ser infinito, no solo es un ser, sino un ser inteligente y libre, y que posee formalmente todas las perfecciones que no implican nada de imperfeccion.

[103.] La idea del ser puede expresar ó la simple existencia, ó la relacion de un predicado con un sujeto: en el primer caso, es substantiva, en el segundo copulativa. Hé aquí dos ejemplos: «el sol _es_;» «el sol _es luminoso_:» en la primera proposicion, el ser es substantivo, ó expresa la existencia; en la segunda, es copulativo, ó significa la relacion del predicado con el sujeto.

[104.] Las ideas de identidad y distincion nacen de las ideas del ser y del no ser; y así la idea del ser copulativo, que afirma la identidad de un predicado con un sujeto, dimana tambien en algun modo de la idea del ser substantivo.

[105.] El ser, que es el principal objeto del entendimiento, no es él posible, en cuanto posible; no concebimos la posibilidad sino en órden á la actualidad: aquella nace de esta; nó esta de aquella. No concebiríamos la posibilidad pura, esto es la posibilidad sin existencia, si no concibiésemos seres finitos, en cuya idea no está envuelto el ser por necesidad, y cuya aparicion y desaparicion estamos experimentando continuamente.

[106.] El entendimiento percibe el ser; y esta es una condicion indispensable para todas sus percepciones; pero la idea del ser no es la única que se le ofrece; pues que conoce diferentes modos de ser, los cuales por lo mismo que son _modos_, añaden algo á la idea general y absoluta de la existencia.

[107.] Cuando consideramos las esencias de las cosas prescindiendo de su realidad, nuestros conocimientos envuelven siempre la siguiente condicion: si existen. De lo posible puro, en cuanto no es, solo hay ciencia condicional; es decir, si el objeto pasa de la posibilidad á la realidad. Para fundar la posibilidad pura, de suerte que haya en ella relaciones necesarias, bajo la condicion de la existencia, es menester recurrir á un ser necesario orígen de toda verdad.

[108.] Las esencias de las cosas en abstracto, nada significan, ni pueden ser objeto de afirmacion ó negacion, si no suponemos un ser necesario, en que se halle la razon de las relaciones de las cosas, y de la posibilidad de su existencia.

[109.] La verdad pura, independientemente de todo entendimiento, de todo ser, no solo creado, sino tambien increado, es una ilusion, ó mejor diremos, un absurdo. De la pura nada, no es verdad nada.

La verdad no puede ser atea: sin Dios no hay verdad.

[110.] No solo conocemos el ser, sino tambien el no ser; tenemos idea de la negacion. Esta se refiere siempre á algun ser: la nada absoluta, no puede ser objeto de la inteligencia. La idea de la negacion tiene su fecundidad peculiar: combinada con la de ser, funda el principio de contradiccion, engendra las ideas de distincion y multiplicidad, y hace posibles los juicios negativos.

[111.] La idea de ser no dimana de las sensaciones; ni tampoco es innata, en el sentido de que preexista en nuestro entendimiento como un tipo anterior á todas las percepciones. No hay inconveniente en llamarla innata, si por esta palabra se significa una condicion _sine qua non_ de todos nuestros actos intelectuales, y por consiguiente del ejercicio de nuestras facultades innatas. En toda percepcion intelectual se halla mezclada la idea de ser, pero esta no se ofrece con toda claridad y distincion á nuestro entendimiento; hasta que por medio de la reflexion, la separamos de las ideas particulares que la acompañan.

[112.] La esencia no se distingue de la existencia, ni aun en los seres finitos. Esta es una distincion de conceptos á que no corresponde una distincion en la realidad.

[113.] La identidad de la esencia con la existencia, no lleva consigo la necesidad de las cosas finitas. Los argumentos con que se pretende sacar esta consecuencia se fundan en el sentido equívoco que se da á las palabras.

[114.] La opinion de Kant que limita la idea de la realidad y de la negacion al órden puramente sensible, acarrea la ruina de toda inteligencia; pues que hace vacilar el mismo principio de contradiccion. Esta doctrina del filósofo aleman, está en oposición con lo que él

propio enseña sobre los conceptos intelectuales puros, distintos de las representaciones sensibles. Refiriendo las ideas de realidad y de negacion á la idea del tiempo, como forma primitiva del sentido íntimo, deja fuera de la idea de realidad lo que no puede menos de pertenecer á ella; y presenta la del tiempo bajo un punto de vista totalmente equivocado.

[115.] Así como la representacion sensible tiene por base la intuicion primitiva de la extension, así las facultades perceptivas del entendimiento puro, reconocen por base la idea de ser; y de la propia suerte que la extension se ofrece á la sensibilidad, como limitable, y de la limitabilidad resulta la figurabilidad, y por consiguiente, todos los objetos de la ciencia geométrica, así tambien la idea del no ser, se combina con la del ser, y fecundiza en cierto modo las ciencias metafísicas.

[116.] Ese paralelismo de las dos ideas extension y ser, no es de tal naturaleza, que la primera sea independiente de la segunda. La idea de extension es estéril para la ciencia, si no se combina con las ideas generales de ser y no ser. Esto podria manifestarse de varias maneras; pero basta recordar que la geometría á cada paso echa mano del principio de contradiccion; en el cual entran las ideas de ser y no ser (V. lib. IV, cap. V).

[117.] De las ideas de ser y de no ser, combinadas con las intuitivas, nacen todos nuestros conocimientos. En los libros siguientes tendremos ocasion de observar esa admirable fecundidad de una idea que aunque por sí sola no enseñaria nada positivo, no obstante unida con otras y modificada ella misma de varias maneras, ilumina de tal modo el mundo intelectual, que con razon ha podido llamarse el objeto del entendimiento.

FIN DEL LIBRO QUINTO.

LIBRO SEXTO.

UNIDAD Y NUMERO.

CAPÍTULO I.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES SOBRE LA IDEA DE UNIDAD.

[1.] Antes de analizar la idea del número, comencemos por su elemento mas simple, la unidad. El número es un conjunto de unidades; si ignoramos lo que es la unidad, no podremos saber lo que es el número (V. lib. V, cap. X).

[2.] ¿Qué es la unidad? ¿Cuándo una cosa es una? Parece que todos sabemos lo que es la unidad, pues con ella construimos el edificio de nuestros conocimientos aritméticos. Todos sabemos cuándo una cosa es una, sin que nos equivoquemos jamás sobre el significado de la palabra. En esto no hay diferencia entre el sabio y el rudo. La voz _uno_, en nuestra lengua, significa lo mismo para todos los que la comprenden; lo propio sucede á los demás pueblos con respecto á la palabra con que expresan la misma idea. Cuando se ha encontrado el guarismo 1 que corresponde á esta idea, y que la expresa de un modo general, prescindiendo de las diferencias de idiomas, todos los hombres le han entendido y aplicado de la misma manera.

[3.] La idea de la unidad, es la misma en todos los hombres; es un patrimonio comun del género humano. No se liga á este ó aquel objeto; ni á este ó aquel acto del espíritu; se extiende á todo de la misma manera. Aun las cosas compuestas, las cosas múltiplas, no llegan á ser llamadas unas, sino en cuanto participan de la idea general. El punto indivisible es uno. La línea que consta de muchos puntos, no seria una, si estos puntos no tuviesen enlace de contigüidad, sí no contribuyesen á formar _un_ objeto que nos causa _una_ impresion, que está sometido á _un_ acto de nuestro entendimiento.

[4.] La idea de unidad no es ninguna sensacion particular, pues conviene á todas; no es la sensacion en general, pues conviene á lo que no es sensacion: una es la sensacion del color, pero una es tambien la conciencia del _yo_, que no es ninguna sensacion; uno es el tamaño del rectángulo que tengo á la vista, que siento, y una es la relacion de igualdad de sus ángulos, que no es sensacion.

[5.] La idea de unidad, es una idea simple, que acompaña á nuestro espíritu desde sus primeros pasos: la hallamos en todo, la comprendemos bien; no la explicamos como desearíamos, porque es simple, y no puede descomponerse expresándose con varias palabras. No quiero decir con esto, que sea necesario renunciar á toda explicacion de la idea de la unidad; solo me propongo advertir al lector de la clase de explicacion que debe prometerse; la cual no puede ser otra que el análisis del hecho en cuanto está en los objetos, y del fenómeno en cuanto se presenta á nuestro espíritu.

CAPÍTULO II.

QUÉ ES LA UNIDAD.

[6.] Los escolásticos han dicho con verdad que todo ser es uno, y que todo lo uno es ser. La unidad es un atributo general á todo ser, pero nó distinto del mismo. Por poco que se reflexione, salta á los ojos que la unidad y el ser no se distinguen, la idea de unidad por sí sola, no nos ofrece nada real, ni aun posible: ¿qué seria la unidad que no fuese mas que unidad? Esta idea va envuelta en la de ser, es un aspecto del mismo, una razon bajo la cual se presenta el ser al entendimiento.

[7.] Pero ¿qué es el concepto de unidad, bajo el cual se nos ofrecen los seres? Decimos que hay unidad en el objeto, cuando no hay distincion en el concepto que le presenta; y no hay distincion, cuando la percepcion del _no ser_ relativo no se combina en el objeto con la del _ser_. Donde quiera que hay percepcion de un objeto simplemente, hay unidad. Percibo el objeto B. Sea lo que fuere B, será uno para mí, si no le percibo compuesto de c, d, de los cuales el uno _no sea_ el otro. Si en el objeto B percibo la distincion entre c y d, la unidad desaparece.

Es evidente que aun cuando conozca esta composicion, puedo prescindir de ella y considerar simplemente el resultado, el todo, B; entonces la unidad aparece de nuevo.

[8.] Por lo dicho se ve que la unidad es de dos maneras, real y facticia. La real existe, cuando en la cosa no solo no se percibe la distincion, sino que no la hay; la facticia se halla en los compuestos, que en sí mismos encierran cosas distintas, las que pueden ofrecerse al entendimiento, en cuanto subordinadas á una unidad de órden y prescindiendo de la distincion real que contienen.

[9.] En las escuelas se definia algunas veces _lo uno_, ens indivisum in se, et divisum ab aliis: la primera parte parece muy exacta con tal que por _indivision_, no se entienda _no separacion_, sino _indistincion_; pero la segunda la considero cuando menos redundante. Si no existiese mas que un ser solo y simplicísimo; no dejaría de ser uno; y sin embargo, no se le podria aplicar el que estuviese dividido de los otros: divisum ab aliis. No habiendo _otros_, no habria la division de ellos. Luego este miembro de la definicion es redundante.

[10.] Se dirá que el ser uno está dividido de los otros reales ó posibles; y que en el supuesto de un ser solo, si bien no habria seres reales, los habria posibles; pero esto no deshace la dificultad. El ser solo, seria uno _realmente_, y la division de los otros, seria solo _posible_: pues que la division de dos extremos no puede ser real cuando uno de ellos no es mas que posible; luego la division de los otros, _divisio ab aliis_, no es un constitutivo necesario de la unidad: porque esta es ya real, cuando el constitutivo es solo posible.

[11.] Todavía se puede hacer otra observacion que confirma esta doctrina. En el uso comun, la unidad se opone á la distincion: en no

habiendo distincion, hay unidad. Para que no haya distincion, basta que el ser uno no sea concebido como múltiplo; y esto se consigue, independientemente de su comparacion con los demás. Las palabras _otros, demás_, suponen seres _unos_; la idea de unidad precede á la de distincion: los seres no se consideran distintos entre sí, sino despues que se los concibe, como unos, cada cual de por sí.

[12.] Me parece pues que el ser uno está definido con decir _ens indivisum in se_; ó un ser que en sí no tiene division. Segun sea la indivision, será la unidad. Si la indivision significa _indistincion_, la unidad será real; pero si solo significa, _no separacion_, ó sea reunion, la unidad será facticia. Las moléculas inextensas de que algunos suponen compuesta la materia, serian _unas_ realmente; porque en ellas no habria distincion. Los cuerpos son _unos_ facticiamente, porque sus partes son realmente distintas, aunque estén reunidas.

[13.] Puede proponerse la dificultad de si seria uno el ser, indiviso en sí, y no dividido de los otros; porque si no fuese _uno_, se inferiria que la definicion no ha sido justamente censurada: puesto que no seria uno lo que careciese de la segunda propiedad señalada en la definicion. A esto respondo que el ser que no encerrase distincion en sí, y no se distinguiese de los otros, seria tambien uno: y que en dicho caso, no habrá _otros_, pues no los hay cuando no hay distincion. En este supuesto, solo habria una unidad, la unidad del panteismo, el _gran todo_, el absoluto, en que todo se identificaria.

[14.] Se ha dicho que la unidad que se confundia con el ente, era distinta de la unidad que da orígen al número. En efecto, se encuentran aquí dos conceptos diferentes de la unidad, en cuanto la primera significa solamente indistincion, y la otra expresa la relacion á engendrar cantidad. Mas de esto no se infiere que lo uno que se identifica con el ente se distinga del que engendra el número. Todos los seres unos en sí, pero distintos entre sí, sean cuales fueren, pueden ser concebidos bajo la idea de número. En el augusto misterio de la Trinidad, entra el número _tres_; y decimos con mucha verdad, que en Dios hay _tres_ personas.

[15.] La unidad que engendra el número no es necesario que sea real; basta que sea facticia. Tomando por unidad el pié, nos servimos de una unidad facticia, pues que el pié consta de partes; y sin embargo el número que resulta es un verdadero número.

CAPÍTULO III.

UNIDAD Y SIMPLICIDAD.

[16.] La unidad real, se confunde con la simplicidad. Lo realmente uno carece de distincion en sí mismo; no consta de partes de las cuales se pueda decir: esta _no es_ aquella. Es evidente que nada mas se requiere para que haya simplicidad; lo simple se opone á lo compuesto; á lo que está formado de varios seres, de los cuales el uno _no es_ el otro.

[17.] Esta simplicidad no la encontramos en ninguno de los objetos sometidos á nuestra intuicion, excepto en los actos de nuestra alma. Por manera que, aun cuando conocemos por el discurso que hay substancias realmente unas, ó simples, no las vemos en sí mismas.

Lo extenso consta esencialmente de partes: de donde resulta que la unidad real, ó la simplicidad, no la hallamos en el mundo corpóreo, en cuanto es objeto de nuestra sensibilidad. Pero como lo compuesto se ha de resolver en lo simple, y no es dable proceder hasta lo infinito; se infiere tambien que el mismo universo corpóreo es un conjunto de substancias, que, llámense puntos inextensos ó como se quiera, parece que no pueden descomponerse en otras, y por consiguiente son realmente unas, ó simples.

[18.] De esto se infiere, que en cierto modo podria decirse que las substancias son realmente simples; y que los llamados compuestos, son conjuntos de substancias, que á su vez forman una tercera substancia, reuniéndose bajo una cierta ley que las preside, y que les da la unidad que he llamado facticia.

[19.] Aquí no puedo menos de hacer observar como el análisis trascendental confunde á los que no admiten la simplicidad en los seres pensantes; pues que encontramos que la simplicidad es primero que la composicion, y que esta no puede ni aun concebirse, si no presuponemos aquella. La simplicidad es una ley necesaria de todo ser: un ser compuesto, mas bien que un ser, debe llamarse un conjunto de seres.

[20.] He dicho que las substancias simples no se ofrecian á nuestra intuicion; y que esta no tenia mas objetos que mereciesen el nombre de simples que los actos de nuestra alma. Esto dimana de que el principal medio de intuicion para nosotros es la sensibilidad; la cual estriba en representaciones basadas sobre la extension. Tocante á los actos de nuestra alma, que nos son dados en intuicion, en el sentido íntimo, no cabe duda de que son perfectamente simples. ¿Quién es capaz de descomponer una percepcion, un juicio, un raciocinio, un acto de voluntad?

[21.] La percepcion de ciertos objetos necesita de actos preparatorios, y lo mismo puede decirse del juicio y del raciocinio; pero estas operaciones en sí mismas, son sumamente simples, y es imposible dividirlas en varias partes. La simplicidad se encuentra igualmente en los actos de la voluntad, ya sean de la voluntad pura, ó intelectual, ya de la sensible. ¿Cómo se pueden dividir en partes estos actos, _quiero, no quiero, amo, aborrezco, gozo, sufro_?

[22.] Conviene no confundir la multiplicidad de los actos con los actos: no niego que estos sean muchos, solo digo que estos son simples en sí mismos. En nuestro espíritu se suceden continuamente pensamientos, impresiones, afecciones de varias clases: estos fenómenos son distintos entre sí, como lo prueba, el que existen en tiempos diferentes, y en un mismo tiempo existen los unos sin los otros, y algunos de ellos son incompatibles porque se contradicen: pero cada fenómeno de por sí, es incapaz de ser descompuesto, no admite dentro de sí la distincion en varias partes, y por consiguiente es simple.

[23.] La verdadera unidad solo se encuentra pues en la simplicidad: donde no hay verdadera simplicidad, hay unidad facticia, nó real; pues aun cuando no haya separacion, hay distincion entre las varias partes de que el compuesto se forma.

[24.] Se infiere de esto que en la definicion del ser uno, en vez de _indivisum_, quizás deberia ponerse _indistinctum_; porque la distincion se opone á la unidad de identidad, la division á la union. A la unidad facticia, le basta la indivision; pero la unidad real, necesita la indistincion. Por mas unidas que estén dos cosas, si la una no es la otra, son distintas, y no se pueden llamar unas en todo rigor metafísico.

[25.] Estas observaciones solo van dirigidas á fijar bien las ideas, nó á modificar el lenguaje. En el uso comun, se aplica la idea de unidad en un sentido menos riguroso; y lejos de oponerme á este uso, convengo en que está fundado en razon. De la union de cosas realmente distintas resulta un conjunto que puede llamarse uno, en cuanto está sometido tambien á cierta unidad; y si no fuese permitido el emplear esta palabra en una acepcion menos rigurosa de lo que exige el análisis metafísico, seria preciso desterrar la unidad de la mayor parte de los objetos. Ya he dicho que las substancias simples no se nos ofrecen en intuicion inmediata; y que vemos mas bien los conjuntos que los elementos de que se componen; si solo pudiésemos aplicar la unidad á los elementos simples, las ciencias se estrecharian sobre manera; el lenguaje se empobreceria; y la literatura y las bellas artes se verian despojadas de una de sus perfecciones características: la unidad.

CAPÍTULO IV.

ORÍGEN DE LA TENDENCIA DE NUESTRO ESPÍRITU HÁCIA LA UNIDAD.

[26.] Encontrando la multiplicidad en todos los objetos sensibles, que son los que llaman mas principalmente nuestra atencion, ¿cómo adquiere nuestro espíritu la idea de unidad? Buscamos la unidad en las ciencias,

la unidad en la literatura, la unidad en las artes, la unidad en todo. ¿De dónde nace esa irresistible tendencia hácia la unidad, que nos la hace buscar facticia, cuando no la encontramos real; y esto, á pesar de la multiplicidad que se nos ofrece en los objetos de nuestra percepcion?

[27.] Si no me engaño, se pueden señalar dos orígenes de esta tendencia á la unidad: uno objetivo, otro subjetivo. El primero consiste en el mismo carácter de la unidad, en la cual está entrañado principalmente el objeto del entendimiento; el otro es la unidad que se halla en el ser inteligente, y que este experimenta en el fondo de sí mismo. Estas ideas necesitan mayor explicacion.

[28.] La unidad es el ser: todo ser es uno: y propiamente hablando, el ser no se halla sino en la unidad. Tomemos un objeto compuesto: en él hallamos dos cosas: los elementos simples de que se compone, y la reunion de los mismos. El ser propiamente dicho, no está en la union, sino en los elementos unidos. La union es una mera relacion, que no es ni siquiera posible, cuando no hay elementos que se hayan de unir. Por el contrario, estos elementos en sí mismos, prescindiendo de la union, son verdaderos seres, que existian antes de la union y que existen despues. ¿Qué es un cuerpo organizado? Un conjunto de moléculas unidas bajo cierta ley, segun es el principio que preside á la organizacion. Las partes existian antes de que esta se formase; y cuando sea destruida, continuarán existiendo. Luego el ser se hallaba propiamente en los elementos; y la organizacion era una relacion de estos entre sí.

[29.] La organizacion necesita un principio que la domine, sujetando sus funciones á leyes determinadas para llenar su objeto. Por donde se ve que aun la misma relacion está sometida á la unidad; esto es, á la unidad de fin y á la unidad del principio que la domina y dirige.

[30.] No se concibe que la union de cosas distintas pueda significar nada ni conducir á nada, sino en cuanto preside á ella la unidad. En los objetos sometidos á nuestra experiencia, las cosas se unen de tres maneras: por yuxtaposicion en el espacio; por coexistencia en el tiempo; y por asociacion en el ejercicio de su actividad. Del primer modo, están unidos los elementos que constituyen la extension; del segundo todos los objetos que pertenecen á un mismo tiempo; y del tercero todos los que reunen sus fuerzas dirigiéndolas á un mismo fin.

[31.] La union que consiste en la continuidad de los elementos en el espacio, no tiene un valor, á los ojos de la ciencia, sino en cuanto hay un ser inteligente que percibe las formas que resultan de la continuidad, reduciéndolas á principios de unidad en tipos ideales. Cuatro líneas de puntos dispuestas de manera que formen un cuadrilátero, no significan nada científico, hasta que hay una inteligencia que percibe bajo la unidad, la forma de cuadrilátero. No niego la existencia del cuadrilátero independientemente de la percepcion intelectual; prescindiendo de la inteligencia, existirian ciertamente aquellas líneas dispuestas de la misma manera; pero esta disposicion en forma de

cuadrilátero, es una relacion, no es un ser distinto del conjunto de los elementos dispuestos; y por sí sola no ofrece objeto á la inteligencia, sino en cuanto se presenta bajo la unidad de la forma de cuadrilátero.

Cuando la inteligencia busca un verdadero ser, no lo encuentra sino en los elementos; y al querer percibir la relacion de estos, se ve precisada á echar mano de la unidad de forma.

[32.] La coexistencia en el tiempo es una relacion que por sí sola, no da ni quita nada á los objetos. Estos tienen su existencia independiente de dicha relacion: para que coexistan es necesario que existan. La relacion solo significa algo perceptible por el entendimiento, en cuanto se presenta á este bajo la unidad: que en tal caso es unidad de tiempo, así como en el anterior, era unidad de espacio.

[33.] La asociacion de actividades tampoco significa nada concebible, sino en cuanto expresa la convergencia de las fuerzas hácia un mismo objeto. Si faltase la unidad del punto de direccion, la reunion no espresaria nada; y la inteligencia tendria por objeto las actividades dispersas sin ninguna relacion.

[34.] Queda pues demostrado que la unidad es una ley de nuestro entendimiento, fundada en la misma naturaleza de las cosas. El ser absoluto no se encuentra en lo compuesto sino en lo simple; y el ser relativo no es ni siquiera concebible, sino en cuanto está sometido á la unidad.

[35.] El otro orígen de la tendencia de nuestro espíritu hácia la unidad, le encontramos en la naturaleza del mismo. Él en sí, es uno, simple, y por consiguiente procura asimilárselo todo en esa unidad y simplicidad. Bajo la variedad inmensa de los fenómenos sensibles, intelectuales y morales, que experimenta sin cesar, se siente uno en medio de la multiplicidad, permanente al través de la sucesion. La identidad del _yo_ le está atestiguada por el sentido íntimo con una certeza irresistible. Esa unidad, esa identidad, es tan cierta, tan evidente para el niño que comienza á sentir dolor ó placer, y que está seguro de que es él mismo quien experimenta ambas impresiones, como para el filósofo que ha invertido largos años en investigaciones profundas sobre la idea del _yo_ y la unidad de la conciencia.

La unidad y simplicidad que experimentamos en nosotros, nos obligan á reducir lo compuesto á lo simple, y lo múltiplo á lo uno. La percepcion de las cosas mas compuestas se refiere á una conciencia esencialmente una: aun cuando percibiésemos con un solo acto toda la complicacion que hay en el universo, este acto seria simplicísimo, pues que nó de otro modo podria el _yo_ decir: _yo percibo_.

[36.] Existen pues dos razones para que nuestro espíritu busque en todo la unidad. La inteligibilidad de los objetos no existe sino en cuanto están sometidos á una cierta unidad perceptible, á una forma bajo la

cual lo múltiplo se haga uno y lo compuesto simple. El objeto del entendimiento es el ser; y el ser está en lo simple. Lo compuesto envuelve un conjunto de elementos simples, con la relacion que se llama _union_: pero esta no forma objeto perceptible, sino en cuanto se presenta bajo cierta unidad.

La inteligencia es inconcebible en el sujeto, sin la indivisible unidad de la conciencia. Todo ser inteligente necesita este vínculo que une la variedad de los fenómenos, de que es sujeto: si llegase á faltar dicha unidad, estos fenómenos serian un conjunto informe, sin ninguna relacion entre sí; serian actos intelectuales sin un ser inteligente.

La tendencia á la unidad nace de la perfeccion de nuestro espíritu, y es en sí misma una perfeccion: pero es necesario guardarse de extraviarla, buscando una unidad real, donde solo podemos encontrarla facticia. De esta exageracion dimana un error funesto, el error de nuestra época, el panteismo. La unidad está en nuestro espíritu; está en la esencia infinita, causa de todos los seres finitos; pero no está en el conjunto de estos seres, que aunque unidos por muchos lazos, no dejan de ser distintos. En el mundo hay unidad de órden, unidad de armonía, unidad de orígen, unidad de fin; pero no hay unidad absoluta. En la unidad armónica entra tambien el número, el cual es incompatible con esa unidad absoluta, que combaten á un mismo tiempo la experiencia y la razon.

CAPÍTULO V.

GENERACION DE LA IDEA DEL NÚMERO.

[37.] La unidad es el primer elemento del número, mas por sí sola no constituye el número: este no es la unidad, sino la coleccion de unidades.

[38.] El dos, ya es número. ¿Qué es la idea del dos? Salta á la vista que esta idea no se confunde con su signo: los signos son muchos y muy diferentes; ella es una, y siempre la misma.

[39.] A primera vista parece que la idea del dos es independiente del modo de su generacion; y que siendo única se puede formar por adicion ó sustraccion; sumando uno con uno; ó restando uno de tres. 1+1=2; 3-1=2. Pero reflexionando sobre estas dos expresiones se descubre que la segunda es imposible sin la primera. No sabríamos que 3-1=2, si no supiéramos que el dos entra en la composicion del tres, y de qué modo; nada de esto puede sernos conocido, si no tenemos de antemano idea del dos. La idea de suma es pues esencial á la idea del dos: y esta no es mas que la percepcion de dicha suma.

[40.] La idea del dos no es sensacion, pues que se extiende á lo sensible como á lo insensible, á lo simultáneo como á lo sucesivo. Su objeto es compuesto; ella en sí, es simple.

[41.] Como en el dos la coleccion es de pocos objetos, la imaginacion puede representarse lo que el entendimiento percibe; así la idea nos parece mas clara, porque tiene delante una representacion, en que puede sensibilizarse. La idea de adicion hecha _in facto_, es decir la de suma, entra en la idea del dos; mas nó la adicion _in fieri_. Tenemos de este número una idea clarísima, sin pensar en uno mas uno, sucesivamente.

[42.] La idea del dos se refiere así á lo simultáneo como á lo sucesivo; pero nuestro espíritu no la descubre en las cosas hasta que se ha puesto la última. Esta percepcion tiene por objeto la relacion de las cosas reunidas; el entendimiento las percibe como tales, y solo entonces tiene idea del dos.

[43.] La percepcion sucesiva, ó simultánea de dos objetos, si no está acompañada de relacion, no es idea del dos. En esto se funda lo que suele decirse de que un hombre y un caballo no hacen dos, sino uno y uno: porque entonces se presentan al entendimiento el hombre y el caballo, nó por lo que se parecen, sino por lo que se diferencian; y solo forman número cuando se ofrecen al espíritu bajo una idea comun. Así, prescindiendo de su diferencia, y considerados solo como animales, ó seres corpóreos, ó seres, ó cosas, forman dos.

[44.] No hay pues número cuando entre los objetos no hay semejanza, ó no están comprendidos de algun modo bajo una idea comun. El número por excelencia es el abstracto; porque prescindiendo de lo que distingue las cosas numeradas, las considera únicamente como seres, y por tanto como semejantes, como contenidas bajo la idea general de ser. Los números concretos, no son números, sino cuando participan de esta propiedad. _Dos_, que puede aplicarse á un caballo y un caballo, no es aplicable á un caballo y un hombre; pero lo es, si no pensando en la diferencia de racional é irracional, los confundo en la idea de animal. El número concreto necesita una denominacion comun; de lo contrario no es número.

[45.] En la idea del dos, entra la de distincion; es decir la de que un objeto no sea otro: por manera que envuelve por necesidad una afirmacion y una negacion. Afirmacion de la existencia, real, ó posible, ó imaginada, de los objetos contados; negacion del uno con respecto al otro. La afirmacion, sin distincion, sin negacion, envuelve la identidad. Las dos ideas de identidad y de distincion entran en la del dos, y de todo número. Identidad de cada extremo para consigo; distincion de ellos entre sí. La identidad en la cosa es la cosa misma; la identidad en la idea es la simple percepcion de la cosa. La distincion en la cosa es la negacion con respecto á otra; la distincion en la idea, es la percepcion de la negacion. Cuando percibimos una cosa siempre la percibimos idéntica: y por tanto la idea de unidad está

contenida en toda percepcion. Cuando percibimos una cosa, no siempre atendemos á su negacion con respecto á otra, y por tanto no siempre percibimos el número. La idea de este nace al hacer la comparacion; cuando vemos un objeto que no es otro.

[46.] En la idea del dos entran las siguientes: ser, distincion, semejanza. Ser, porque la nada no se cuenta. Distincion, ó negacion de que uno sea otro; porque lo idéntico no forma número. Semejanza; porque solo se numeran las cosas, en cuanto se prescinde de su diferencia. El ser es la base de la percepcion. La distincion es la base de la comparacion. La semejanza es la base de la reunion. La percepcion comienza por la unidad, sigue por la distincion, y acaba por la semejanza, que es una especie de unidad. La percepcion de esta semejanza hace reunir lo distinto. La reunion no siempre está en las cosas, basta que se halle en la idea que las comprende. Los polos del mundo son dos, y no están reunidos. Para la percepcion del número dos, no basta percibir simplemente los objetos, es necesario poder compararlos y en seguida reunirlos en una idea comun. Luego esta percepcion exige comparacion y abstraccion, y hé aquí por qué los animales son incapaces de contar. Ellos no comparan ni generalizan.

[47.] El análisis de la idea del dos, es el análisis de todos los números; la diferencia no está en su naturaleza, sino en el mas y en el menos. Está en la repeticion de las mismas percepciones.

[48.] Aquí se ofrece una cuestion: ¿el número se halla en las cosas ó solo en el espíritu? Está en las cosas como en su fundamento, porque en las cosas están la distincion, y la semejanza; es decir el no ser la una la otra, y el tener ambas una cosa comun. Está en el espíritu, que percibe este ser y no ser.

[49.] Percibida la distincion y la reunion de dos objetos, podemos percibir todavía un objeto, que no sea ninguno de ellos, y que pueda ser contenido con ellos en una idea general. Esta es la percepcion ó la idea del tres. Imagínense todos los números que se quiera, y no se encontrará en ellos otra cosa, que percepcion simultánea de objetos, de distincion de objetos, de semejanza de objetos. Cuando estos se determinan, el número es concreto; cuando se comprenden en la idea general de ser, de cosa, el número es abstracto.

[50.] La limitacion de nuestro espíritu hace que ni pueda comparar muchos objetos á un tiempo, ni recordar fácilmente las comparaciones que haya hecho. Para auxiliar la percepcion de estas relaciones, y la memoria, empleamos los signos. En pasando de tres ó cuatro, ya falta la fuerza para una percepcion simultánea; entonces dividimos el objeto en grupos que nos sirven de nuevas unidades, y estos grupos los expresamos por signos. En el sistema decimal se ve claro que el grupo general es el diez; pero antes de llegar á él ya hemos formado otros subalternos, pues para contar el diez no decimos uno mas uno, mas uno etc. etc.; sino uno mas uno, dos. Dos mas uno, tres. Tres mas uno, cuatro etc. etc. En lo

que se ve que á medida que añadimos una unidad, formamos un nuevo grupo, que á su vez nos sirve para formar otro. Con el dos formamos el tres; con el tres el cuatro y así sucesivamente. Esto da una idea de la relacion de los números con sus signos; pero la importancia de la materia exige ulteriores explicaciones, que daré en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO VI.

VINCULACION DE LAS IDEAS DE LOS NÚMEROS CON LOS SIGNOS.

[51.] La vinculacion de las ideas é impresiones en un signo, es uno de los fenómenos intelectuales mas curiosos; y al propio tiempo, uno de los mejores auxiliares de nuestro espíritu. Sin esta vinculacion, apenas podríamos pensar en objetos algo complexos: y sobre todo, la memoria seria sumamente limitada (V. lib. IV. cap. XXVIII y XXIX).

[52.] Condillac, que ha hecho excelentes observaciones sobre esta materia, las aplica de una manera especial á los números, haciendo notar que sin signos no podríamos contar sino un número muy corto, que segun él, no pasaria de tres ó cuatro. En efecto: supóngase que no tenemos mas signo que el de la unidad; podemos contar fácilmente el dos, diciendo uno y uno. Como no hay mas que dos ideas, nos es fácil asegurarnos de que hemos repetido dos veces el uno. Pero si hemos de contar, hasta tres, diciendo uno y uno y uno, ya no es tan fácil asegurarnos de la exactitud de la repeticion; pero todavía no es difícil. Ya lo es algun tanto con el cuatro; y es poco menos que imposible en llegando por ejemplo á diez. Hágase un esfuerzo por prescindir de los signos, y se verá que no es posible formarse idea de un diez con la repeticion del uno; y que no es dable asegurarse de que el uno se ha repetido diez veces, si no se emplea algun signo.

[53.] Suponiendo inventado el signo dos, ya las dificultades disminuyen por mitad. Así el tres, será mucho mas fácil diciendo dos y uno, que diciendo uno, uno y uno. El cuatro en este caso, no será mas difícil que el dos en el primero; pues así como para el dos decíamos uno y uno, para el cuatro diremos, dos y dos. La atencion que se habia de dividir en la repeticion de cuatro veces uno se dividirá solo en dos. El seis que en el primer supuesto era un número muy difícil de contar, será ahora tan fácil como antes lo era el tres; pues repitiendo dos, dos y dos, se tendrá seis. La atencion que antes se dividia en seis signos, se divide ahora en solo tres. Es evidente que si se continúa inventando los nombres, tres, cuatro y demás que expresen distintas colecciones, se irá facilitando la numeracion hasta llegar á la sencillez de la que ahora empleamos, llamada decimal.

[54.] Ocurre aquí una cuestion: ¿el sistema actual es el mas perfecto posible? Si la facilidad depende de la distribucion de las colecciones en signos, ¿cabe perfeccionar esta distribucion? Puede hablarse de nuevos signos para designar nuevas colecciones; ó de la combinacion de ellos. Nada hay que inventar para significar nuevas colecciones, pues que con nuestro sistema no hay número que no podamos expresar. Para las mismas colecciones, podrian inventarse nuevos signos; esas mismas colecciones podrian quizás distribuirse de otra manera mas sencilla y mas cómoda. En esto último admito la posibilidad de un adelanto, aunque me parece difícil: en lo primero nó. En una palabra: el progreso puede estar en expresar mejor, nó en expresar mas.

[55.] El signo vincula muchas ideas que sin él no tendrian enlace: de aquí su necesidad en muchos casos; de aquí su utilidad en todos. Con la palabra ciento, ó su cifra 100, yo sé muy bien que tengo la repeticion de uno, uno, uno, hasta ciento. Si este auxilio me faltase, me seria imposible hablar del ciento, ni calcular sobre él, ni aun formarle. Porque si bien se observa, no llego á su formacion sino pasando por diez, y repitiendo la coleccion diez, otras diez veces.

[56.] Mas no se crea por esto que la idea del número sea la idea del signo: porque es evidente que la misma idea del diez corresponde á la palabra hablada diez, á la escrita, y á la cifra 10; que son tres signos muy diferentes. Cada lengua tiene su palabra propia para expresar el diez, y la idea es una misma en todos los pueblos.

[57.] De esta última consideracion nace una dificultad particular; ¿en qué consiste la idea del diez? No podemos decir que sea el recuerdo de la repeticion de uno, uno, hasta diez veces: 1.º porque en este recuerdo no pensamos, cuando pensamos en el diez. 2.º Porque por lo dicho (52) nos es imposible un recuerdo claro de esta repeticion. Tampoco es la idea del signo; porque cuando se ha inventado el signo, existia ya la idea significada; de lo contrario la invencion no tenia objeto, y hasta era imposible. No hay signo cuando no hay nada que significar.

La idea del número encierra mas dificultades de lo que creyó Condillac; quien, si despues de haber analizado con sagacidad lo que facilita la numeracion, hubiese meditado profundamente sobre la idea misma, no habria reprendido tan fácilmente á san Agustin, á Malebranche, y á toda la escuela platónica, por haber dicho que los números percibidos por el entendimiento puro, eran algo muy superior á los percibidos por los sentidos.

CAPÍTULO VII.

ANÁLISIS DE LA IDEA DEL NÚMERO, EN SÍ Y EN SUS RELACIONES CON LOS

SIGNOS.

[58.] Para concebir con toda claridad lo que es la idea del número, y cómo se engendra en nuestro espíritu, enseñemos á contar á un sordo mudo.

La idea de unidad, no se la podemos dar mejor que presentándole un objeto. Veamos ahora cómo le daremos la del dos. Mostrémosle dos dedos; despues dos naranjas; despues dos libros; y en cada una de estas operaciones, hágase un signo cualquiera, pero siempre el mismo. Repitiéndose esta operacion muchas veces, el sordo mudo unirá la idea de dos á la del signo, y con la una se le excitará la otra. Para indicaros que ha visto dos objetos cualesquiera, procurará acompañar la expresion del objeto con el signo de dos. Lo mismo sucederá con el tres, y con el cuatro. En llegando á números mas altos, ya el signo se hace mas indispensable; ya la idea del número no se representa tan fácilmente, y por tanto le será todavía mas necesario el vincularla. Lo que haremos para dar cuenta de los números al sordo mudo; lo que hace él propio para expresar el número que concibe, esto hacemos todos para dárnosla á nosotros mismos.

[59.] La numeracion es una repeticion de operaciones; y el arte para facilitarla consiste en dejar señales que nos recuerden lo que hemos hecho. Es un laberinto muy complicado; podemos recorrerle todo con seguridad de volver, si á medida que adelantamos, tenemos el cuidado de marcar el camino.

La admirable sencillez del sistema decimal, unida á su inagotable variedad, es la causa de la facilidad y fecundidad de nuestra aritmética. El álgebra que ha dado un paso mas, que expresa los números sin determinarlos, y que presenta los resultados de las operaciones sin borrar la huella del camino por donde se ha llegado á ellos, es muy superior á la aritmética, y ha hecho dar agigantados pasos al espíritu humano. ¿Con qué medio? Solo auxiliando la memoria. De suerte, que el mismo principio que guia al niño para decir cuatro y uno cinco; en vez de decir uno y uno etc. etc.; el mismo que guia al mudo para que exprese el cinco por una mano; el ciento por un grano, por un nudo etc. etc., guia al algebrista que expresa por una fórmula fácil de retener en la memoria, el resultado de prolijas operaciones. Ambos alcanzan su objeto, con solo auxiliar la memoria. Para el mudo, un grano de maíz expresará la idea del ciento, que luego aplicará á todos las colecciones semejantes; para el matemático algunas letras combinadas de una manera sencilla, expresarán una propiedad de ciertas cantidades, que luego aplicará á todas las que se hallen en el mismo caso.

[60.] La numeracion no es mas que un conjunto de fórmulas; cuanto mas fáciles sean de trasformarse la una en la otra con una ligera modificacion, tanto la numeracion será mas perfecta. Cuanto mejor se conocen las relaciones de estas fórmulas, y el modo de transformarlas,

tanto mas se sabe contar. Cuanto mas fuerza intelectual hay para dirigir simultáneamente la atencion á muchas fórmulas, comparándolas, hay mas perfeccion aritmética, porque la simultánea comparacion de muchas hace percibir nuevas relaciones.

[61.] ¿Qué es para mí la idea de ciento? Es la reunion de las unidades que le componen, reunion que hice una ó mas veces, cuando me enseñaron á contar. ¿Y cómo sé que es la misma? Porque me dieron una fórmula, la llamaron ciento, y me la expresaron con una cifra 100; y como esta fórmula es muy fácil de recordar, recuerdo con facilidad la idea del ciento y todas las propiedades que se han ligado con ella, aunque haya sido por una sola vez. Me preguntan si el ciento es mayor que noventa; si hubiese de contar uno, mas uno, mas uno, perderia la cuenta, y jamás llegaria á distinguir cuál es mayor; pero como sé que para llegar á la fórmula ciento, pasamos antes por otra fórmula, noventa, y que esto era creciendo, sé muy bien con una vez para todas, que por el ciento expresamos el noventa y algo mas, es decir que el ciento es mayor que el noventa. Si me preguntan cuánto es el exceso, tampoco lo buscaré por uno, mas uno etc. etc., sino por la relacion de las dos fórmulas noventa y diez, con las que compuse la fórmula ciento.

[62.] En la generalizacion reunimos en una idea muchas cosas semejantes. La idea general, es una especie de fórmula. En la numeracion reunimos en un signo, muchas cosas, que convienen en una idea general, pero este signo representa al propio tiempo su distincion respectiva. Así la idea general, conviene á todos los particulares como predicado: el número, no conviene á ninguno en particular, sino á todos juntos. En la abstraccion percibimos una propiedad comun, y prescindimos de los particulares que nos la han suministrado; en la numeracion, percibimos la semejanza, pero siempre con la distincion. En la abstraccion hay el resultado de la comparacion; mas nó la comparacion. En la numeracion hay la comparacion perenne, ó el recuerdo de ella.

[63.] La idea del número no es convencional, el ciento es siempre ciento, con todas sus propiedades y relaciones, anteriormente á toda convencion, y aun á toda percepcion humana. Lo que hay convencional es el signo, nada mas. Si no existiendo ninguna criatura intelectual, existiesen cien seres distintos entre sí, habria en la realidad el número. En el augusto misterio de la Trinidad existe el número tres, desde toda la eternidad, por una necesidad absoluta. Para el número, basta la existencia de cosas distintas; pues por mas diferentes que sean entre sí, tendrán algo comun, que podrá ser contenido en una idea general, el ser, y por tanto reunirán las dos condiciones necesarias para formar número.

[64.] La percepcion del ser y de la distincion, es decir del ser substantivo y del no ser relativo, es la percepcion del número; la ciencia de las relaciones de cada coleccion con su medida que es la unidad, es la ciencia de los números.

FIN DEL LIBRO SEXTO.

LIBRO SÉPTIMO.

EL TIEMPO.

CAPÍTULO I.

IMPORTANCIA Y DIFICULTAD DE LA MATERIA.

[1.] La explicacion de la idea del tiempo no es una mera curiosidad, es un objeto de la mas alta importancia. Basta para convencerse de ello el considerar, que se interesa en la explicacion todo el edificio de los conocimientos humanos. El principio mas fundamental, el indispensable para que los demás se sostengan, encierra la idea del tiempo. Es imposible que una cosa sea y no sea á _un mismo tiempo_. «Impossibile est idem _simul_ esse, et non esse.» La imposibilidad de ser y no ser, solo subsiste, por el _simul, á un mismo tiempo_. Luego la idea del tiempo entra por necesidad en el mismo principio de contradiccion.

[2.] La idea del tiempo se mezcla en todas nuestras percepciones; se extiende á muchos mas objetos que la del espacio. Con el tiempo medimos, no solo el movimiento de los cuerpos, sino tambien las operaciones del espíritu. Concebimos que se mide con el tiempo una serie de pensamientos, lo mismo que una serie de movimientos corpóreos.

[3.] En la idea del tiempo entra por necesidad la de sucesion; y recíprocamente, en la de sucesion, entra por necesidad la de tiempo. Podemos concebir que una cosa _sucede_ á otra; pero esta sucesion es imposible, sin _antes y despues_, es decir, sin tiempo. Este cálculo vicioso en apariencia, tal vez indica que las ideas de sucesion y tiempo, no se han de explicar la una por la otra, porque son idénticas.

[4.] El tiempo no parece que pueda ser distinto de las cosas; porque ¿hay quien pueda pensar ni imaginar lo que es una duracion distinta de lo que dura, una sucesion distinta de lo que sucede? ¿Será una substancia? ¿Será una modificacion inherente á las cosas, pero distinta de ellas? Todo lo que es algo, existe; y sin embargo, el tiempo no lo encontrais existente nunca. Su naturaleza se compone de instantes divisibles hasta lo infinito, esencialmente sucesivos, y por tanto incapaces de simultaneidad. Fingid el instante mas pequeño que querais, ese instante no existe; porque se compone de otros infinitamente

pequeños, que no pueden existir juntos. Para concebir un tiempo existente, es necesario concebirle actual; y para esto es preciso sorprenderle en un instante indivisible; mas este ya no es tiempo; ya no envuelve sucesion; ya no es _duracion_ en que haya _antes y despues_.

[5.] Nada mas fácil que contar el tiempo; pero nada mas difícil que concebirle en su esencia. En lo primero no se distingue el rudo del sabio; ambos tienen ideas igualmente claras; lo segundo, es sumamente difícil aun á los hombres mas eminentes. Conocido es el pasaje de las _confesiones_ de san Agustin en que el santo doctor se esfuerza en penetrar este misterio [I].

CAPÍTULO II.

SI EL TIEMPO ES LA MEDIDA DEL MOVIMIENTO.

[6.] Dicen muchos filósofos que el tiempo es la medida del movimiento. Esta idea es fecunda, pero necesita ser aclarada.

Medimos el movimiento refiriéndonos á algo fijo. Así medimos la velocidad con que hemos andado cierto espacio, atendiendo al tiempo marcado en el reloj. Pero ¿cómo medimos el tiempo del reloj? Por el espacio andado por la aguja en la muestra. Si bien se reflexiona, esto es puramente convencional, ó mejor dicho, depende de una condicion arbitraria. Porque si suponemos que el tiempo marcado es una hora, el espacio andado por la aguja de los cuartos de hora, es decir, la circunferencia de la muestra, no tiene mas relacion con la hora, sino la que ha dado el artífice al construir el reloj de tal modo, que en cada hora la aguja diese la vuelta. Si el relojero lo hubiese construido de otro modo, como lo ha hecho con respecto á la aguja de las horas, el tiempo seria el mismo, y el espacio andado muy diferente.

[7.] Luego el tiempo marcado por el reloj no sirve de medida, sino en cuanto está sujeto á otra; luego él no es la medida primitiva. Y como es evidente que lo mismo se podria decir de todos los relojes, pues suponiéndolos arreglados unos por otros, siempre habremos de llegar á uno primero, que no se ha arreglado por los demás, resulta que ninguna de las medidas suministradas por el arte, es medida primitiva.

[8.] No encontrando esta medida en los artefactos del hombre, preciso es buscarla en la naturaleza; y así podremos encontrar medidas fijas. Refiriéndonos al curso del sol, y tomando por unidad el tiempo que gasta en volver al meridiano, tenemos el dia, que dividido en 24 partes nos da las horas. Con lo cual hallamos un gran reloj, que nos sirve para arreglarlos todos.

[9.] Sin embargo, por poco que se reflexione, se echa de ver que la solucion no es tan satisfactoria como parece á primera vista.

El tiempo solar no es igual al tiempo sideral. Así, tomando el momento en que una estrella se encuentra en el meridiano junto con el sol, se nota que al dia siguiente la estrella llega al meridiano un poco antes que el sol. ¿Quién tiene razon? Será la estrella la que habrá gastado las 24 horas justas, ó será el sol? Si el tiempo es cosa fija, independientemente del movimiento, una ú otra de estas medidas no corresponde exactamente al tiempo.

[10.] Este argumento que podria llamarse práctico, se fortalece con otro puramente teórico. Tomando los movimientos celestes por medida del tiempo, ¿será verdad que ha pasado un determinado tiempo fijo, siempre que se haya verificado el movimiento que sirve de norma? Si se me dice que sí, inferiré que aun cuando se acelerase ó retardase, por ejemplo, si una revolucion solar se hiciese con la mitad ó el duplo de la velocidad ordinaria, habria siempre el mismo tiempo, lo que parece absurdo.

Si se replica que se supone el movimiento uniforme, haré observar que se comete una peticion de principio. La uniformidad del movimiento consiste en que con tiempos iguales se recorran espacios iguales. Si el tiempo pues en su naturaleza depende del movimiento del sol, ó de otro astro, como medida primitiva, nada significará la uniformidad ni la variedad. Si el haber pasado 24 horas depende solo de haberse hecho la revolucion, hágase esta como se quiera, con la velocidad de la luz, ó la torpeza de una tortuga; nunca habrá mas ni menos de 24 horas. Pero si estas dependen de otra medida, si anteriormente á ellas, hay un tiempo que mide la velocidad del movimiento, y determina lo que este se ha acelerado ó retardado, entonces el movimiento del astro no es medida primitiva; entonces el astro se encuentra en el mismo caso que nuestros relojes; marca el tiempo trascurrido; pero el tiempo no ha trascurrido porque él le marque. El tiempo es medida de su movimiento; su movimiento no es medida del tiempo. El movimiento está en el tiempo, nó el tiempo en el movimiento.

[11.] Claro es que para soltar esta dificultad, no basta apelar al movimiento del primer cielo; lo que se ha dicho del sol, puede decirse del astro mas retirado del firmamento. No basta apelar á los movimientos anuos, solares ó siderales; siempre queda en pié la misma dificultad. Los años siderales ¿serian los mismos, si el movimiento se hubiese hecho con mas ó menos velocidad? Si son los mismos, parece que se sigue un absurdo; si no lo son, la medida no es primitiva.

[12.] Además, reflexionando sobre el movimiento podremos observar, que independientemente de toda medida, parece que concebimos mas ó menos velocidad; así es que en la idea de velocidad entra necesariamente la de tiempo, pues la velocidad es la relacion del espacio recorrido, con el

tiempo empleado; luego la idea de tiempo es anterior á la idea de toda medida particular, y por lo mismo, independiente de ella.

[13.] Para medir el tiempo, nos servimos del movimiento; y para medir la velocidad del movimiento, necesitamos del tiempo: aquí hay tal vez un círculo vicioso; pero tambien es posible que haya la indicacion de que estas son ideas correlativas, que se explican las unas por las otras; ó mas bien, que hay diferentes aspectos de una misma idea. La dificultad de separar estas ideas, la íntima trabazon en que se las encuentra unidas por un lado, cuando se las separa por otro, confirma esta conjetura.

Hagamos la prueba. ¿Cuánto tiempo ha pasado? dos horas. ¿Cómo lo sabemos? por el reloj, ¿Y si él se hubiese adelantado ó atrasado? la medida no sirve. Hénos aquí el tiempo como una medida fija, anterior á la del reloj con que le queríamos medir. Pero ¿qué son esas dos horas, prescindiendo de toda medida, no solo del reloj, sino tambien de los astros? Dos horas en abstracto, no se las encuentra en ninguna categoría de los seres reales ó posibles; de ellas no podemos dar idea, ni formárnosla nosotros mismos, sin echar mano de una medida. La idea de hora se refiere á un movimiento determinado de cuerpos conocidos; este á su vez se refiere al de otros; y al fin llegamos á uno en el cual no encontramos ningun privilegio para eximirle de la ley general á que están sujetos los demás. Entonces no siendo posible otra referencia, se acaba toda medida; y faltando este, el tiempo se nos desvanece, á fuerza de ser analizado.

[14.] Con referir pues el tiempo al movimiento, no se explica nada; se expresa una cosa sabida, esto es, la relacion mutua entre el tiempo y el movimiento; relacion conocida hasta por los mas ignorantes, y de la cual se sirven continuamente, en los usos comunes; pero la idea filosófica permanece intacta; queda siempre la misma dificultad; ¿qué es el tiempo? Prosigamos investigando.

CAPÍTULO III.

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS ENTRE EL TIEMPO Y EL ESPACIO.

[15.] El tiempo parece ser para nosotros algo fijo: una hora no es mas ni menos que una hora, anden los relojes, y el mundo mismo como se quiera; así como un pié cúbico del espacio es siempre un pié cúbico, ni mas ni menos, ya le ocupen los cuerpos, ya no le ocupen.

[16.] Si el tiempo existe, independientemente de todo movimiento, de toda sucesion, ¿qué será? Si es una cosa absoluta con valores determinados en sí mismos, aplicable á todo lo mudable, sin que él se

mude; medida de todo lo sucesivo, sin que él sea medido; ¿qué será? Su inmutabilidad, su universalidad, parecen no consentirle el carácter de accidente. Todo vive en él; mas él no vive en nada; todo muere en él, pero la muerte no le alcanza á él. El accidente perece, en pereciendo la substancia; el tiempo continúa el mismo, despues de no existir la substancia. Anteriormente á todo ser creado, concebimos siglos y mas siglos, es decir tiempo; posteriormente á la destruccion de todo lo criado, aun suponiendo que todo entrase en la nada, concebimos todavía una duracion sucesiva, pero interminable, es decir tiempo. La idea del tiempo pues, no necesita de la idea del universo; preexiste á ella, sobrevive á ella; pero el universo no es concebible sin el tiempo.

[17.] La idea del tiempo parece ser independiente de la idea de todo ser; duracion; todo puede durar en él; pero no comienza ni acaba con lo que dura en él; se puede aplicar á todo lo que dura, mas no es nada de lo que dura. Le imaginamos uno en lo múltiplo, uniforme en lo vario, fijo en lo móvil, eterno en lo perecedero; y sí aparece reunir algunos de los caractéres de los atributos de la divinidad; pero como por otra parte, está esencialmente despojado de toda propiedad, que no sea la de sucesion en su manera mas abstracta; como no entraña ninguna fuerza, como es de suyo radicalmente estéril, sin ninguna condicion de ser, ni de accion, ofrece grandes sospechas de que sea una pura idea, una abstraccion, que como el espacio, hayamos formado en presencia de las cosas.

[18.] Los puntos de semejanza entre el tiempo y el espacio son dignos de atencion. Ambos infinitos, ambos inmóviles, ambos medida general, ambos esencialmente compuestos de partes continuas, é inseparables. Tratad de limitarlos, y no podeis; señalais un límite, pero mas allá del límite sentís que hay un océano. Vuestros esfuerzos son impotentes; mas allá del último cielo, hay los abismos de un espacio sin fin; mas allá del principio de las cosas, hay una cadena de siglos interminable.

Quereis mover el espacio; pero en vano; lo que haceis es moveros en él, recorrer sus diferentes partes. Los puntos son fijos; con respecto á ellos, tomais distancias, direcciones, mas ellos no se alteran. Quereis mover el tiempo, y os sucede una cosa análoga. El instante de ahora, no es el instante anterior, ni el que viene en pos. Son esencialmente distintos. Se excluyen necesariamente. Su naturaleza consiste en sucederse. Si se cambia de lugar en la consideracion de los tiempos ya no es el mismo. Forcejad cuanto quisiereis para imaginaros que mañana es hoy, que hoy es ayer; ¿lo lograréis? es imposible. Lo que ha sido en un tiempo, no puede no haber sido. Si fuera dable mover el tiempo, no habria esta imposibilidad; pues para lograr que lo que fué ayer, no haya sido, bastaria volver el ayer en mañana. Esto es absurdo; lo pasado, lo presente, lo futuro, son cosas esencialmente distintas.

Un espacio simple, un espacio sin partes, no es espacio, es una contradiccion; un tiempo simple, un tiempo sin partes, tampoco es tiempo, es una contradiccion.

Un espacio cuyas partes no sean continuas, no es espacio; un tiempo cuyas partes no sean continuas, no es tiempo. Las partes del espacio son inseparables; las distinguiréis unas de otras, las contaréis unas despues de otras; las compararéis unas con otras, pondréis lo que quisiereis en unas y otras, mas no lograréis separarlas. En el gabinete donde escribo, pueden existir todos los cuerpos imaginables, uno ó muchos, en reposo ó en movimiento; pero el espacio que concibo, es uno, fijo, siempre el mismo, mido su volúmen, que consta de tantos piés cúbicos, y estos piés son fijos, inseparables; si me empeño en separar un pié cúbico de otro, no puedo; porque mientras le anonado, se me presenta allá, en la misma distancia que necesito para concebir la separacion. Si no concibo distancia, no concibo separacion, y si no concibo espacio, no concibo distancia. Separo unos cuerpos de otros; pero nó un espacio de otro: al hacer la separacion de los cuerpos, el espacio permanece con la misma continuidad, y mido los grados de separacion, por esa continuidad que sigue inalterable. Lo mismo nos sucede con el tiempo. Es una cadena que no se puede romper. ¿Puedo concebir tres instantes A, B, C, sucesivos, inmediatos, y luego suprimir el B? nó. Esta supresion ó será imposible, ó no consistirá mas que en un vano juego. Destruido por un capricho el B, quedarán continuos el A y el C. Pues no separándose sino por el B, en desapareciendo este, los extremos se tocan. Pero entonces el A no es A, sino B; porque el B, no es mas que el instante que precede á C. No tenemos otra nota para distinguirle que la anterioridad, con respecto á C, y su continuidad con él. Luego cuando el A, por la imaginada desaparicion del B, se pone en contacto con el C, el A se convierte en B. Además el A, no está solo ligado con B y C; está precedido por otros: si se te hace dar un paso, por la desaparicion del B, lo da á un mismo tiempo toda la cadena infinita que le precede. Todo queda pues soldado; ó mejor diremos, no hay soldadura posible, porque á la cadena infinita la hemos hecho finita, quitándole un instante. Mas claro: ¿podemos concebir mañana y ayer, sin hoy; futuro y pasado sin presente? Es evidente que nó: el tiempo es pues esencialmente compuesto de partes inseparables.

[19.] Esta semejanza del espacio con el tiempo, nos conduce naturalmente á creer, que así como el espacio es una idea abstracta, lo será tambien el tiempo. Lo que hemos dicho de aquel será aplicable á este, pero con algunas modificaciones que nacen de la naturaleza misma de la cosa. Sea como fuere no puede ser inútil en las investigaciones científicas, el aproximar y comparar esas grandes ideas, que son como inmensos receptáculos donde nuestra espíritu deposita sus caudales. En la idea de espacio, tiene encerrado el universo corpóreo actual y todos los posibles; en la de tiempo incluye todos los seres finitos, sean ó nó corpóreos.

[20.] Es de sospechar que estas ideas, tan íntimamente unidas á nuestras percepciones, se forman en el espíritu de una manera semejante; porque es probable que pertenecen al órden de las leyes primitivas que regulan el desarrollo de nuestra inteligencia.

[21.] La semejanza entre el espacio y el tiempo, no debe hacernos desconocer las diferencias que los distinguen. Las mas notables son las siguientes.

1.ª El espacio tiene todas sus partes coexistentes; sin esta coexistencia, no es ni siquiera concebible la continuidad que le es esencial. El tiempo consta de partes sucesivas: imaginarlas coexistentes, es destruir la esencia del tiempo.

2.ª El espacio se refiere únicamente al mundo corpóreo, y bajo un solo aspecto: el de la continuidad. El tiempo se extiende á todo lo sucesivo, sea corpóreo ó incorpóreo.

3.ª De esto resulta que la idea del espacio se halla únicamente en el órden geométrico, al cual sirve de base. La idea del tiempo se mezcla en todo, y muy particularmente en nuestros propios actos.

4.ª Nuestra alma, cuando reflexiona sobre sí misma, puede prescindir enteramente del espacio, olvidándose de todas las relaciones que tiene con los objetos extensos; pero no puede prescindir del tiempo, al que halla por necesidad en sus mismas operaciones.

Esta última diferencia es muy luminosa para comprender en qué consiste la idea del tiempo. Me atrevo á recomendarla á la atencion y memoria del lector.

CAPÍTULO IV.

DEFINICION DEL TIEMPO.

[22.] El tiempo es duracion; duracion sin algo que dure, es una idea absurda. No hay pues tiempo, sin alguna cosa que exista. La duracion que concebimos, despues de reducirlo todo á la nada, es una vana imaginacion; no es una idea, antes bien está en contradiccion con las ideas.

De esto resulta una consecuencia importante, y es, que el tiempo no puede definirse en sí mismo, con absoluta abstraccion de _alguna cosa_ á que se refiera. Luego el tiempo carece de existencia propia; y no es posible separarle de los seres, sin anonadarle.

[23.] De aquí resulta tambien que la infinidad que atribuimos al tiempo, carece de fundamento racional. Para afirmar esa infinidad, no tenemos otro motivo, sino la concepcion vaga que nos la presenta así; pero ya acabamos de ver que dicha concepcion existe tambien, aun suponiéndolo

todo reducido á la nada: si pues en este supuesto es un vano juego de la imaginacion; nó una idea, sino una contradiccion con las ideas; ya que nos engaña en un caso, no merece crédito para otro. Los infinitos siglos de tiempo que concebimos antes de la creacion del mundo, no son nada; son tiempos imaginarios, semejantes al espacio imaginario.

[24.] El tiempo no tiene ninguna relacion necesaria con el movimiento; pues si nada se moviese, ni aun existiesen cuerpos, todavía concebiríamos tiempo en la sucesion de las operaciones de nuestra alma. Esto último es indispensable; para concebir tiempo, se necesita alguna sucesion de cosas. Si suponemos que nada se muda, que nada se altera, que hay un ser, sin mudanza externa ni interna, con un solo pensamiento, siempre el mismo; con una sola voluntad, siempre la misma; sin ninguna sucesion de ideas, ni de actos de ninguna clase; nada concebimos á que sea aplicable la idea del tiempo.

El tiempo es de suyo una medida: ¿y qué medirá en un ser de esta clase? La sucesion? no la hay. ¿La duracion? Qué medirá de la duracion, siempre la misma, y que no es mas que el mismo ser? Para medir la duracion, es necesario darle partes y ¿qué partes son estas? Las del tiempo? Entonces hay una peticion de principio, pues se le aplica el tiempo, mientras se busca si se le puede aplicar. Cuando los teólogos han dicho que la existencia de Dios no se media con el tiempo; que en la eternidad no habia sucesion, que todo estaba reunido en un punto, han dicho una verdad profunda. Clarke, antes de ridiculizarla, debia tratar de entenderla (II).

[25.] El tiempo comienza con las cosas mudables; y si estas acabasen, acabaria con ellas. Si no hay mudanza, no hay sucesion, y por consiguiente no hay tiempo.

[26.] ¿Qué es pues el tiempo? Es la sucesion de las cosas considerada en abstracto.

¿Qué es la sucesion? Es el ser y el no ser. Una cosa existe; cesa de existir; hé aquí la sucesion. Siempre que se cuenta tiempo, hay sucesion; siempre que se cuenta sucesion, se considera un ser y un no ser. La percepcion de esta relacion, de este ser y no ser, es la idea del tiempo.

[27.] Es imposible que exista tiempo sin ser y no ser: porque en esto consiste la sucesion. Siempre que hay sucesion, hay alguna mudanza: y no cabe mudanza sin que algo sea de otra manera, y no es posible _otra_, sin que deje de ser la anterior.

Substancias, modificaciones, ó apariencias, no tienen sucesion, sin este ser y no ser. ¿Qué es el movimiento? la sucesion de las posiciones de un cuerpo con respecto á varios puntos. Y cómo se verifica esta sucesion? tomando unas posiciones y perdiendo otras. ¿Qué es la sucesion de pensamientos ó afecciones de nuestro espíritu? Es el no ser de unas que

eran, y el ser de otras que no eran.

[28.] El tiempo pues, en las cosas, es la sucesion de las mismas; su ser y no ser: el tiempo en el entendimiento, es la percepcion de esta mudanza, de este ser y no ser.

CAPÍTULO V.

EL TIEMPO NO ES NADA ABSOLUTO.

[29.] El tiempo, ¿es algo absoluto? nó. La definicion dada en el capítulo anterior lo manifiesta bien claro. El tiempo en las cosas, no es el ser solo, ni el no ser solo; sino la _relacion_ del ser y no ser. El tiempo en el entendimiento, es la percepcion de esta relacion.

La medida del tiempo no es mas que la comparacion de las mudanzas entre sí. Para nosotros sirven de medida primitiva aquellas mudanzas que nos parecen inalterablemente uniformes. Por esto hemos tomado el movimiento solar. Este movimiento que comparado con el sideral es vario, deja de ser medida primitiva, cuando se refiere á él: y en esto se han fundado los escolásticos cuando han dicho, que la medida primitiva del tiempo es el movimiento del primer cielo.

[30.] ¿Qué sucederia pues si el sol, aumentando su velocidad hiciese su revolucion en la mitad del tiempo? Las horas ¿permanecerian las mismas? Es preciso distinguir. Si la alteracion se verificase únicamente en el movimiento solar, entonces percibiríamos la discordancia con todos los demás movimientos; y por lo mismo hallando la alteracion en el sol, continuaríamos refiriendo las horas como cosas fijas, á otras medidas: á nuestro movimiento, á nuestros relojes, á los demás astros.

Pero si suponemos que todo se altera, á un mismo tiempo, y en la misma proporcion; que todo el cielo, y todo cuanto hay en la tierra, hace su movimiento doblemente acelerado; pero de tal modo que la rapidez de nuestros pensamientos no haya crecido; entonces descubriremos una alteracion, que no sabremos si atribuir al mundo ó á nosotros: hallaremos una discrepancia entre la sucesion de nuestros pensamientos, y la de los movimientos; pero no sabremos si es que estos se hayan acelerado, ó que nuestro pensamiento sea mas tardo.

Si esta rapidez se nos comunica tambien á nosotros; de modo que si tal ó cual serie de pensamientos que antes correspondian á tantos minutos, se haga en la mitad; entonces hallaremos en todo una perfecta correspondencia, y nos será imposible percibir la mudanza. Una hora por ejemplo, no es mas para nosotros que la percepcion de la relacion de ciertas mudanzas: cuando esta relacion continúe la misma, no habrá

alteracion en la hora.

[31.] Esto de quitar toda idea de absoluto al tiempo, parece un absurdo á la imaginacion, pero nó á la razon. Hé aquí un caso que lo hace evidente. El hombre mas aventajado en percibir la sucesion del tiempo, no es capaz de distinguir si en el espacio de doce horas, en que no haya visto ningun reloj, ni tenido á mano otra medida, han transcurrido once horas y media ó doce. Si por mucho tiempo se le hace vivir así, perderá enteramente la cuenta del tiempo; estando en un oscuro calabozo durante algunos meses, podria creer que han pasado años. Luego la idea de la medida del tiempo no es nada absoluto; es esencialmente relativa; es la percepcion de las relaciones entre varias mudanzas. Siempre que estas relaciones permanecieran intactas todas, el tiempo seria para nosotros el mismo.

CAPÍTULO VI.

DIFICULTADES SOBRE LA EXPLICACION DE LA VELOCIDAD.

[32.] Preséntase aquí una dificultad grave. Si el tiempo no es nada absoluto, la mayor ó menor velocidad es inexplicable. Aun parece resultar de lo dicho, que no alterándose la relacion de los movimientos, el aumento ó disminucion de velocidad es imposible. Porque, si la velocidad está en relacion necesaria con el tiempo, y este tiempo no es mas que la relacion de las mudanzas, es inconcebible que se altere el tiempo, y por consiguiente la velocidad, no alterándose la relacion de las mudanzas. Así, será imposible que la velocidad de la máquina del universo se altere en su totalidad; por manera que seria absurdo decir que los astros, y todo cuanto existe, pueden experimentar las mudanzas mismas que ahora, con mayor ó menor velocidad. Con esto se destruye la misma idea de la velocidad, á lo menos tomada como algo absoluto, en lo cual se puedan considerar diferentes grados.

[33.] Examinemos esta dificultad, que bien es digna de ello, cuando parece contrariar nuestras ideas mas comunes.

En primer lugar, conviene advertir que la velocidad no es nada absoluto: es una relacion. Los físicos y matemáticos la expresan por un quebrado, cuyo numerador es el espacio recorrido, y cuyo denominador es el tiempo empleado. Llamando V á la velocidad, E al espacio, y T al tiempo, resulta: $V = E/T$. Esto manifiesta que la velocidad es esencialmente una _relacion_; pues no se ha podido expresar de otra manera que por la _razon_ del espacio al tiempo.

[34.] Esta fórmula matemática es la expresion de la idea que todos tenemos de la velocidad: es una fórmula que dice en tres letras, lo que

está diciendo á cada paso el hombre mas rudo. La velocidad de dos caballos, se compara, nó por el trecho que han andado, considerado en sí solo; ni por solo el tiempo que han empleado en su carrera; sino por el mayor ó menor espacio en un mismo tiempo; ó por el menor ó mayor tiempo empleado en recorrer el mismo espacio.

Tenemos pues que el negar á la velocidad su naturaleza absoluta, no es nada nuevo; ya que todos la hacemos consistir esencialmente en una relacion.

[35.] En la expresion $V = E/T$, entran dos términos: el espacio, y el tiempo. Al primero, mirado en el órden real, y prescindiendo del fenomenal, le consideramos más fácilmente como cosa fija; en un caso dado, le comprendemos sin una relacion. El pié siempre es pié; la vara siempre es vara; estas son cantidades existentes en la naturaleza; y que si nosotros las referimos á otras cantidades, es únicamente para asegurarnos de que es así; nó porque la realidad dependa de la relacion. Un pié cúbico de agua, no es un pié cúbico porque así lo diga su medida; por el contrario, la medida lo dice así, porque es así. La misma medida es tambien una cantidad absoluta; y en general todas las extensiones son absolutas; pues de otro modo, seria necesario buscar la medida de la medida hasta lo infinito. Es verdad que el llamar las cosas grandes ó pequeñas, depende de la comparacion; mas esto no altera su cantidad propia. El diámetro de la tierra es inmenso, comparado con una pulgada; y es un punto imperceptible, comparado con la distancia de las estrellas fijas; mas esto no quita que la pulgada, el diámetro de la tierra, y la distancia de las estrellas fijas, sean valores determinados en sí, é independientes unos de otros (V. lib. III, cap. XX).

Si el denominador de E/T, fuese una cantidad del género del espacio; es decir, que tuviese valores determinados, concebibles por sí solos, existentes por sí solos, la velocidad, aunque fuera relacion, podria tener tambien valores determinados; nó enteramente absolutos, pero sí en la suposicion de compararse dos términos E y T con valores fijos. Por manera que al pedírsenos 4 de velocidad por ejemplo, no tendríamos mas que tomar una cantidad fija de espacio, y otra cantidad fija de tiempo, que tuviesen entre sí la relacion de 4 á 1; lo que seria muy fácil, siendo do E y T cantidades absolutas. En este supuesto, si se pidiese una aceleracion ó un retardo en la totalidad del universo, no habria mas que hacer sino disminuir ó aumentar el tiempo en que se recorre el espacio respectivo. Pero como por una parte hemos visto ya las dificultades que ofrece el considerar el tiempo como cosa absoluta; y por otra, no se puede aducir ninguna prueba sólida en que se funde esta propiedad, resulta que no sabemos tampoco de qué manera considerar á la velocidad como absoluta, ni aun en el sentido arriba explicado.

[36.] De esto se deduce una consecuencia tan importante como curiosa, con respecto á la posibilidad de una aceleracion ó retardo universal. Si se nos pide una aceleracion ó retardo en toda la máquina del universo, quitándonos todo movimiento á que pudiésemos referir el tiempo,

alterándolos todos á la vez, en la misma proporcion, inclusas las operaciones de nuestra alma, se nos propone un problema que parece insoluble; nada menos que realizar un imposible; se quiere que alteremos la relacion de muchos términos, sin alterarla. Si la velocidad no es mas que la relacion del espacio con el tiempo, y el tiempo no es mas que la relacion de los espacios andados; alterar todas estas relaciones, en la misma proporcion, es lo mismo que no alterarlas: es dejarlo todo intacto.

[37.] La extrañeza de consecuencias semejantes, no debe ser título suficiente para desecharlas. Es preciso no olvidar que las ideas comunes de tiempo y velocidad, las examinamos en su region mas trascendental; y que por tanto, no es de admirar que nuestro espíritu al salir de la esfera en que vive por lo comun, se halle con una atmósfera nueva, en que le parezca descubrir cosas contradictorias. Al examinar las ideas de tiempo y de velocidad, incurrimos sin pensarlo en el defecto de mezclarlas en la misma explicacion; queremos prescindir de ellas, pero lo hacemos con mucha dificultad, cayendo con frecuencia en un círculo vicioso. De esto resulta que cuando por un esfuerzo particular, llegamos á prescindir realmente, las consecuencias nos parecen contradictorias: pero esta contradiccion aparente, solo dimana de que no hemos continuado con bastante firmeza en la misma precision; en cuyo caso, como el entendimiento parte de dos supuestos diferentes creyendo partir de uno mismo, los resultados le parecen contradictorios, aunque no lo sean en la realidad. Una cosa semejante nos ha sucedido examinando la idea del espacio (V. lib. III, cap. XII, XIII y XIV).

CAPÍTULO VII.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA SUCESION.

[38.] Las razones que destruyen la naturaleza absoluta del tiempo, en cuanto está sujeto á medida, no parecen satisfacer plenamente á otra dificultad que nace del tiempo considerado en sí mismo. En efecto; si el tiempo es la sucesion, ¿qué es esta sucesion? ¿Las cosas se suceden entre sí? es evidente; y ¿qué significa sucederse, si no hay _antes_ y _despues_, es decir tiempo preexistente á la sucesion, ya que la sucesion consiste en venir unas cosas _despues_ de otras? De este modo, se explica el tiempo por la sucesion, y la sucesion por el tiempo. ¿Qué es _despues_, sino una parte del tiempo, que está en relacion con un _antes_?

[39.] Lo que se ha dicho en el capítulo IV no parece resolver cumplidamente la dificultad: porque el ser y el no ser, no forman sucesion, sino en cuanto el uno viene _despues_ del otro; esto es en cuanto se presupone ya el mismo tiempo que se trata de explicar. El ser

y no ser de cosas distintas puede ser simultáneo; y en una misma cosa, no hay repugnancia entre el ser y el no ser, sino en cuanto se refieren á un mismo tiempo. Luego en tal caso, este se halla siempre presupuesto; pues que, en una misma cosa, no son concebibles el ser y el no ser, sino como distribuidos en varios instantes de tiempo. De donde resulta que el tiempo no está bastante explicado, con el ser y el no ser.

[40.] Para satisfacer á esta dificultad, que en efecto es grave, es preciso encontrar una explicacion fundamental de la sucesion. Vamos á ensayarlo, evitando emplear la idea del tiempo, como supuesta en ningun sentido.

[41.] Hay cosas que se excluyen y otras que nó. Cuando hay existencia de cosas que se excluyen, hay sucesion. En una línea a----b----c, si un cuerpo está en a, no puede pasar á b, sin dejar de estar en a; la situacion en b, excluye pues la en a; asi como la en c, excluye la en b. Cuando á pesar de la exclusion recíproca, vemos que existen las cosas, hallamos que hay sucesion.

[42.] La sucesion en la realidad, es la existencia de cosas que se excluyen. Lo que envuelve respectivamente, el ser de la excluyente, y el no ser de la excluida.

[43.] En toda variacion, hay esta exclusion: y por lo mismo en toda variacion, hallamos sucesion. Variacion es mudanza de estados; pérdida de uno, y adquisicion de otro; hay pues exclusion; pues el ser excluye el no ser, y el no ser el ser.

[44.] Cuando percibimos esas exclusiones realizadas, esas destrucciones, percibimos la sucesion, el tiempo: cuando contamos esas exclusiones, esas destrucciones en que se nos ofrecen cosas distintas y exclusivas, como ser y no ser, contamos el tiempo.

[45.] Aquí se levanta una dificultad. Si la sucesion entraña exclusion, y no hay sucesion, sino cuando hay exclusion, resulta, que las cosas que no se excluyen son simultáneas; de lo cual se infiere el absurdo de que las cosas sucedidas en tiempo de Adan, que no excluyen las del nuestro, son simultáneas. El movimiento de las hojas del paraiso no excluye el de las hojas de los jardines actuales; luego aquel movimiento es simultáneo con este; luego el movimiento de entonces, es ahora; y el de ahora, era entonces: lo que es un absurdo inconcebible.

Esta dificultad es grave; la razon que la constituye parece fundada en verdades evidentes; sin embargo, no es imposible desvanecerla.

[46.] Si existiese una cosa que no excluyese nada, ni fuera excluida por nada, esta cosa seria simultánea con todo. ¿Y sabeis cuál es esta cosa? No hay mas que una: Dios. Y por esto dicen los teólogos con mucha verdad, con mucha profundidad, con una profundidad, quizás no siempre comprendida por los mismos que lo han dicho, que Dios está presente á

todos los tiempos; que para él no hay sucesion, no hay _antes_ y _despues_: que para él, todo es un _ahora_, _nunc_.

[47.] Pero esto solo se verifica de Dios: en todo lo demás hay alguna exclusion, hay ser y no ser, y por tanto sucesion. Veamos por ejemplo, cómo se excluye el movimiento de las hojas de nuestros jardines con las del jardin de Adan. Las de nuestros jardines, ¿cómo pueden moverse? existiendo, y además, estando sujetas á las condiciones necesarias para el movimiento. ¿Cómo existen? Por un desarrollo de los gérmenes que las contenian. ¿Qué es el desarrollo? una serie de movimientos, de ser y no ser, y por tanto de cosas que se excluyen. No hay pues simultaneidad de existencia entre las del paraiso y las de nuestros jardines; porque entre aquellas y el primer gérmen, no mediaban mas que los movimientos para el primer desarrollo, y para la existencia de las nuestras, han mediado otros muchos. Hé aquí la exclusion, el ser y el no ser: el número de las exclusiones necesarias para la existencia, es muy diferente en unas y en otras: no hay pues simultaneidad. Considerando todos los desarrollos, y todas las mudanzas del orbe, como una dilatada serie de términos, enlazados entre sí por una dependencia mutua; como en efecto lo están por las leyes de la naturaleza; y llamando esos términos A, B, C, D, E, F,...... N, las hojas del paraiso pertenecian al término A, y las actuales al N.

[48.] Del mismo modo que la no simultaneidad de la existencia, se prueba la no simultaneidad del movimiento; pues que el movimiento es una manera de existir. Además, el aire que agita las hojas actuales, ha sido movido por otro, y este por otro; y estos movimientos, sujetos todos á las leyes de la naturaleza, fijas y constantes, se van eslabonando entre sí, hasta el primer movimiento, con tanta necesidad, como las del engranaje de una serie de ruedas. Y así como el engranar de un diente es el no engranar del otro, por excluir el uno al otro, así se excluyen los movimientos, en cuyo último eslabon se encuentra el del aire que mueve las hojas actuales.

[49.] Esta explicacion de la sucesion y del tiempo, aclara algun tanto la idea de la eternidad; y manifiesta que la eternidad, es decir la simultaneidad de toda la duracion, corresponde al ser inmutable, y solo á él. Los seres mudables, que incluyen por necesidad, tránsito de no ser á ser, y de ser á no ser, cuando nó en sus substancias, al menos en sus modificaciones, todos envuelven sucesion.

[50.] Por lo dicho se explica cómo la idea del tiempo, se encuentra en casi todos nuestros conceptos, y se la expresa en todas las lenguas. Y es que el hombre percibe de continuo el ser y el no ser, en todo cuanto le rodea; lo percibe dentro de sí, en esa muchedumbre de pensamientos, de afecciones que se suceden rápidamente, que ora se contrarían, ora se favorecen, ora se separan, ora se enlazan, pero siempre se distinguen unos de otros; siempre modifican de diferente manera el espíritu, y por tanto se excluyen, no pueden coexistir: la existencia del uno exige la no existencia del otro.

CAPÍTULO VIII.

QUÉ ES LA COEXISTENCIA.

[51.] Si la sucesion del tiempo envuelve exclusion, se sigue que en no habiendo exclusion habrá coexistencia: de lo que se infiere que en el supuesto de haber Dios criado otros mundos, todos por necesidad habrian sido contemporáneos con el actual; porque es evidente que no se hubieran excluido; y que no teniendo además entre sí la relacion de causas y de efectos como los fenómenos del mundo actual, no cabe la explicacion que hemos dado para manifestar que el movimiento de las hojas del paraiso no era contemporánea, con el de las hojas de nuestros jardines. Así tendríamos que habria sido imposible que hubiese existido otro mundo, _antes_ del actual; y que todos cuantos seres pudiese Dios criar, con tal que no tuviesen entre sí exclusion, todos deberian ser contemporáneos.

[52.] Esta dificultad es bastante especiosa, si no se ha comprendido perfectamente el sentido de la palabra, exclusion. Cuando digo exclusion, no entiendo únicamente la repugnancia intrínseca de los seres entre sí; y solo quiero significar, que por una ú otra razon, intrínseca ó extrínseca, al poner la existencia del uno, se ponga la negacion de la existencia del otro. Esta aclaracion basta para soltar la dificultad.

[53.] Dos mundos totalmente independientes, pueden estar sometidos á esta exclusion por la voluntad de Dios. Dios puede crear el uno, sin crear el otro: hé aquí puesta la existencia del primero, y la negacion del segundo: Dios puede dejar de conservar el primero, y crear el segundo: hé aquí la existencia del segundo y la negacion del primero: hé aquí un _antes_ y _despues_, una sucesion en la existencia. Dios puede crear los dos; podemos concebir existentes los dos, sin negacion de la existencia de ninguno de ellos: hé aquí la coexistencia.

[54.] Para profundizar mas esta cuestion, detengámonos un momento en comprender qué es la coexistencia. ¿Cuándo se dirá que dos seres coexisten, ó que existen á un mismo tiempo? Cuando no hay sucesion entre ellos; cuando los dos existen: cuando no hay la existencia del uno y la negacion del otro. Para concebir la coexistencia, no necesitamos mas que concebir simplemente la existencia de los seres; la idea de sucesion se forma, cuando con la idea de la existencia del uno, combinamos la idea de la negacion del otro. Coexistir pues los seres, es existir; sucederse, es ser los unos y no ser los otros: el ser se refiere solo á lo presente; lo pasado y lo futuro no es ser; solo es lo que es; nó lo que fué ó será. Aquellas palabras del sagrado texto: «Yo soy el que soy; el que es, me envió á vosotros;» envuelven una verdad profunda, una

filosofía asombrosa, una ontología admirable.

[55.] Donde no hay ser y no ser, no hay pues sucesion; no hay tiempo; no hay mas que presente; hay la eternidad. Concebid un ser inmutable en sí y en todos sus actos; concebid su inteligencia una, su voluntad una; siempre con el mismo objeto; siempre inalterable, siempre con la plenitud de ser; sin negacion de ninguna clase; para este ser, no hay antes ni despues; no hay sino ahora; sí le atribuis la sucesion de instantes, le aplicais la obra de vuestra imaginacion, pero sin fundamento alguno. Reflexionad bien lo que quiere decir _antes_ y _despues_, en lo que no se muda ni se puede mudar, en nada, por nada ni para nada; y veréis que la sucesion es en tal caso una palabra sin sentido. ¿Y por qué le atribuimos esta sucesion? Porque juzgamos del objeto por nuestras percepciones: y estas percepciones se suceden, tienen una alternativa de ser y no ser, aun cuando versan sobre un objeto inmutable.

[56.] Haga cada cual la prueba en su interior: conciba dos seres existentes, sin añadir á este pensamiento nada accesorio, ni de negacion de ser, ni de tiempo, ni de otra cosa; perciba simplemente la existencia de los dos seres; y vea si le falta nada para tener idea de su coexistencia. Por el contrario; quiera percibir la sucesion, diferencia de instantes; es necesario que perciba la existencia del uno, y la negacion de la existencia del otro. Luego la idea de coexistencia es simple; nada envuelve sino existencia de los seres: luego la de sucesion es compuesta de la combinacion del ser con el no ser.

[57.] No puedo menos de hacer notar aquí, la fecundidad de la idea del ser, la cual combinada con la de no ser, nos suministra la del tiempo. Hemos visto en el libro anterior, que las de unidad y número se formaban de una manera semejante; y en lo sucesivo tendremos ocasiones de observar, que brotan de las ideas de ser y de no ser, algunas otras, que aunque secundarias con respecto á las que las engendran, son sin embarga de las mas capitales que posee el espíritu humano. Llamo sobre este particular la atencion, deseoso de que el lector vaya acostumbrándose á referir todas las ideas á pocos puntos, en que todas se enlacen, nó con un vínculo facticio, producto de métodos arbitrarios, sino por la íntima naturaleza de las cosas. Lo que es la extension para las intuiciones sensibles, es la idea de ente para los conceptos, intuicion de la extension; idea del ente: estos son dos puntos fundamentales en toda la ciencia ideológica y ontológica: dos datos primitivos que posee el espíritu humano para resolver todos los problemas, así en el órden sensible como en el intelectual puro. Situándose en este punto de vista todo se esclarece, y se dispone en un órden sumamente lógico, porque es natural.

[58.] Permítaseme una observacion sobre el método que voy siguiendo. He creido que no era conveniente desenvolver por separado mi opinion sobre estos vínculos generales, de todas las ideas; en cuyo caso, hubiera sido preciso tratar la filosofía por un órden sistemático, poniendo al

principio lo que solo debe hallarse al fin, y queriendo establecer como doctrina preliminar lo que solo debe ser el resultado de un conjunto de doctrinas. Para conseguir mi objeto era indispensable ir analizando sucesivamente las ideas y los hechos, prescindiendo de todo sistema; no violentándolos para que se acomodasen á este, sino examinándolos para ver lo que de ellos resultaba. Este es sin duda el mejor método; así se alcanza el conocimiento de la verdad como un fruto del trabajo sobre los hechos; y no se alteran los objetos para forzarlos á plegarse á la opinion del autor. Cuando acabamos de experimentar la aplicacion que tienen, las ideas de ser y de no ser á uno de los puntos mas abstrusos de la metafísica, no habrá sido inoportuno el llamar un momento la atencion del lector para que eche de ver la trabazon de las doctrinas.

CAPÍTULO IX.

PRESENTE, PASADO Y FUTURO.

[59.] Explicada la idea de coexistencia, vamos á definir las varias relaciones que nos ofrece el tiempo. Las principales son tres: presente, pasado y futuro: todas las demás son combinaciones de estas entre sí.

[60.] El presente es el único tiempo absoluto; quiero decir, que no necesita de ninguna relacion para ser concebido. Lo presente se concibe sin relacion á lo pasado ni á lo futuro. Lo pasado ni lo futuro, no pueden concebirse sino con relacion á lo presente.

[61.] _Pasado_: esta es una idea esencialmente relativa. Cuando se habla de _pasado_, se ha de tomar siempre un punto á que se refiera, y con respecto al cual se diga que pasó. Este punto es presente en la realidad ó en el órden ideal; esto es, que con el entendimiento nos colocamos en dicho punto, nos le hacemos presente por decirlo así, y con respecto á él hablamos de lo pasado.

En prueba de que la idea de pasado es esencialmente relativa, se puede observar, que variando los puntos de referencia, lo pasado deja de considerarse como tal y se ofrece como presente ó futuro. Hablando actualmente de los acontecimientos del tiempo de Alejandro, se nos presentan como cosas pasadas, porque las referimos al momento presente; peco si hablamos por ejemplo del imperio de Sesostris, la época de Alejandro deja de ser pasada y se convierte en futura. Si tratásemos de sucesos contemporáneos á aquellos, dicha época dejaría de ser pasada y futura, y se convertiria en presente.

Lo pasado pues se refiere siempre á un punto presente tomado en la cadena de los tiempos; y con respecto á este, se dice que una cosa fué ó pasó: sin esta relacion es imposible concebir la idea de pasado; es

absurda.

[62.] ¿Qué es la relacion de pasado? Ateniéndonos á la definicion que hemos dado del tiempo, diremos que cuando percibimos el ser de una cosa, y luego su no ser y el ser de otra, aquella es pasada con respecto á esta.

[63.] ¿Qué sucederia pues si percibiésemos el ser de una cosa, y luego su no ser, sin relacion á otro ser? Esta es una hipótesis absurda: porque este otro ser lo hemos de hallar siempre, siquiera en nosotros que percibimos el ser y el no ser.

Se replicará que podemos suponer la completa desaparicion de nosotros mismos, y que entonces queda en pié la dificultad. Aunque nosotros desapareciésemos, habria inteligencias capaces de percibir el ser y el no ser. Cuando no hubiese ninguna inteligencia finita, permaneceria la infinita.

[64.] Aquí surge una nueva dificultad: porque se puede preguntar, si con relacion á la inteligencia infinita, la cosa seria pasada. Admitiendo que sí, parece que introducimos el tiempo en la duracion de Dios, con lo cual destruimos su eternidad que excluye toda sucesion. Si decimos que á los ojos de la inteligencia infinita la cosa no es pasada, no lo será realmente, porque las cosas son tales como Dios las conoce. Entonces resulta la idea de ser y no ser, y sin embargo no resulta la idea de pasado. Esta dificultad se funda en la confusion de los términos.

Supongamos que Dios no hubiese criado mas que un ser solo, y que este hubiese dejado de existir: y examinemos los resultados de esta hipótesis. Dios conoce la existencia del objeto y la no existencia. Este acto intelectual, es simplicísimo: en él no ha habido ni podido haber sucesion alguna. Con respecto á Dios no hay propiamente pasado; y si esta idea se quiere aplicar al objeto, significa simplemente su no existencia con relacion á su existencia destruida ya. Presentadas las ideas bajo este punto de vista se comprende perfectamente como en Dios no hay pasado, pero sí conocimiento de las cosas pasadas.

[65.] En esta hipótesis ¿cómo se mediria el tiempo de la criatura única? por sus mudanzas; ¿y si estas no existiesen? en esta suposicion imaginaria, no habria tiempo.

Aunque á primera vista esta consecuencia parezca extraña, es necesaria absolutamente: ó se debe desechar la definicion que hemos dado del tiempo, ó es preciso admitir que no hay tiempo cuando no hay mudanza.

[66.] Sea lo que fuere de estas cuestiones fundadas en hipótesis imaginarias, siempre resulta cierto que la idea de pasado es esencialmente relativa; y que en ninguna suposicion podemos concebir lo pasado despojándole de toda relacion. La palabra _fué_ recuerda el ser y

el no ser: la sucesion constitutiva del tiempo. En esta relacion, el órden es de tal naturaleza que el no ser es percibido despues del ser; por esto se llama pasado.

[67.] La idea de futuro es tambien relativa á lo presente. Sin esta relacion, el futuro es inconcebible. Futuro es lo que ha de venir, lo que ha de ser con respecto á un _ahora_ real ó hipotético; porque de lo futuro se verifica lo mismo que observamos de lo pasado (61), esto es, que se le hace cambiar mudando el punto de su referencia: lo futuro para nosotros será pasado para los que vengan despues: lo que era futuro para los pasados, es presente ó pasado para nosotros.

El punto de referencia de lo futuro es siempre un presente: no puede referirse á lo pasado como á último término, porque este en sí, se refiere tambien á lo presente.

[68.] Luego lo único que se encuentra absoluto en la idea del tiempo, es lo presente: este no necesita de ninguna relacion; y no solo no la necesita, pero ni la consiente; pues que no lo podemos referir á lo pasado ni á lo futuro, ya que estos dos tiempos presuponen la idea de presente, sin la cual no se pueden ni siquiera concebir.

[69.] El tiempo es una cadena cuyas partes son divisibles hasta lo infinito: no hay tiempo que no podamos dividir en otros tiempos: el instante indivisible nos representa una cosa análoga al punto indivisible: un límite al cual nos aproximamos, sin poderle alcanzar nunca: un elemento inextenso generador de la extension. El punto geométrico para engendrar una línea, necesita moverse; y no concebimos posible el movimiento, sin presuponer espacio en el cual el punto se mueva; es decir, que tratamos de engendrar la extension, y comenzamos por presuponerla. Una cosa semejante nos sucede con el tiempo. Imaginamos un instante indivisible, de cuya fluxion resulta esa continuidad de duracion que llamamos tiempo; pero esta fluxion es imposible, si no suponemos un tiempo en que fluya. Queremos pues asistir á la generacion del tiempo, y le suponemos ya existente, prolongando hasta lo infinito, como en una línea inmensa en la cual se realice la fluxion del instante. ¿Qué debemos inferir de estas contradicciones aparentes? nada menos que una robusta confirmacion de la doctrina establecida.

El tiempo no es nada distinto de las cosas: la duracion en abstracto, distinta de la cosa que dura, es un ente de razon, una obra que nuestro entendimiento elabora aprovechando los elementos que le suministra la realidad. Todo ser es presente; lo que no es presente no es ser; el instante actual, el _nunc_, es la realidad misma de la cosa; no basta para constituir el tiempo, pero es indispensable para el tiempo; puede haber presente sin pasado ni futuro; no puede haber pasado ni futuro si no hay presente. Cuando á mas de ser hay no ser, y se percibe esta relacion, el tiempo comienza; concebir pasado y futuro sin la alternativa de ser y no ser, como una especie de línea que se prolonga

hasta lo infinito en dos direcciones opuestas, es tomar por idea filosófica un vano juego de la fantasía, es aplicar al tiempo la ilusion de los espacios imaginarios.

[70.] Luego si no hay mas que ser, solo hay duracion absoluta, presente; entonces no hay pasado ni futuro, y por consiguiente no hay tiempo. Este es por esencia una cantidad sucesiva, _fluyente_; no se la puede sorprender en su actualidad; porque esta es siempre divisible, y toda division en el tiempo constituye pasado y futuro: lo cual es una demostracion de que el tiempo es una pura relacion, y de que en cuanto está en las cosas, solo expresa ser y no ser.

CAPÍTULO X.

APLICACION DE LA DOCTRINA ANTERIOR Á VARIAS CUESTIONES IMPORTANTES.

[71.] Se comprenderá mejor esta teoría, haciendo aplicacion á la resolucion de varias cuestiones.

1.º Antes de la creacion del mundo, ¿cuánto tiempo habia trascurrido? ninguno. No habiendo sucesion, no habia mas que presente: la eternidad de Dios. Lo demás que imaginamos, es una pura ilusion, combatida por la buena filosofía.

2.º ¿Era posible que al comenzar la existencia de este mundo, hubiese existido otro? Sin duda: para esto bastaba que Dios le hubiese criado, sin criar el actual; bastaba el ser del uno; con el no ser del otro. Y como el no ser lo hay, con solo no poner la creacion, resulta que si Dios hubiese criado el uno sin criar el otro, y dejado de conservar el primero criando el segundo, habria sucesion, habria anterioridad de tiempo.

3.º Hay aquí otra cuestion curiosa, algo extraña, y que á primera vista ofrece bastante dificultad. ¿Era posible la existencia de un mundo _anterior_ á este, en _algun tiempo_? ó en otros términos: en el momento de principiar el actual, ¿podría haber _cesado_ de existir otro mundo _algun tiempo antes_?--Si bien se observa, esta cuestion implica una contradiccion: supone un intervalo de tiempo, es decir de sucesion, sin nada que se pueda suceder. Si habia dejado de existir un mundo, y no existia el nuevo, no habia nada sino Dios: luego no habia sucesion; no habia mas que eternidad. Preguntar pues cuánto tiempo distaron las dos existencias, es suponer que hay tiempo, cuando no le hay; la respuesta debe ser, que la cuestion es absurda.

Pero se nos dirá: ¿distaron ó no distaron?--No hay distancia de tiempo,

cuando no hay tiempo; esta distancia es una pura ilusion, con que imaginamos tiempo, mientras por el estado de la cuestion suponemos que no hay tiempo.

Entonces se nos objetará: los dos mundos sucesivos serán inmediatos por necesidad; es decir que el primer instante de la existencia del uno, será inmediato al último instante de la existencia del otro. Lo niego: la inmediacion de instantes supone la sucesion de seres enlazados entre sí con cierto órden, como los fenómenos del mundo actual: los dos mundos en cuestion, no tendrian entre sí relacion alguna; no habria pues entre ellos, ni distancia ni inmediacion.

Se replicará que no hay medio entre el ser y el no ser; que siendo la distancia la negacion de la inmediacion, y esta la negacion de la distancia, negando la una ponemos la otra y viceversa: ó estarán pues distantes ó inmediatos.--Esta réplica supone tambien una cosa que negamos; habla de la distancia y de la inmediacion, es decir del tiempo, como si este fuera una cosa positiva, distinta de los mismos seres. El principio de que cualquiera cosa es ó no es, «quodlibet est vel non est», es aplicable cuando hay una cosa, pero cuando no hay nada, no hay disyuntiva. El tiempo de los dos mundos no es nada distinto de ellos; es la sucesion de sus respectivos fenómenos; la sucesion de los dos entre sí, tampoco es nada distinto de ellos; es el ser del uno y la negacion del otro; y despues, el ser de este y la negacion de aquel. Dios veria esto; y lo podria ver una criatura inteligente que sobreviviese al anonadamiento del primer mundo. A los ojos de Dios, que veria la realidad, la sucesion seria simplemente la existencia y la no existencia respectiva de los dos objetos; en cuanto á la criatura inteligente, diria que los dos mundos son inmediatos, si á la percepcion del último instante del mundo anonadado, hubiese seguido sin otra percepcion intermedia, la del nuevo mundo existente; y diria que hay distancia, si entre el anonadamiento, y la percepcion de la nueva creacion, hubiese experimentado varias percepciones. La medida de este tiempo, se hubiera tomado del único ser que sentia en sí las mudanzas de percepciones, y hubiera sido mas ó menos largo, segun que estas habrian sido en mayor ó menor número.

[72.] La idea del tiempo es esencialmente relativa; como que es la percepcion ordenada del ser y del no ser. La simple percepcion de uno de los dos extremos no basta para engendrar en nuestro espíritu la idea del tiempo, esta encierra pues por necesidad la comparacion. Lo mismo se verifica en la del espacio, que en casi todo, tiene con la del tiempo notable semejanza. No concebimos espacio, ni extension de ninguna clase, sin yuxtaposicion; es decir, sin relacion de varios objetos. La multiplicidad pues, entra necesariamente en las ideas de espacio y tiempo: de donde se infiere que concibiendo un ser absolutamente simple, que no contenga multiplicidad, ni en su esencia ni en sus actos, en que todo esté identificado con su esencia, no caben las ideas de espacio y tiempo; y asi son meras ficciones de la imaginacion, cuando les atribuimos algo de real mas allá del mundo corpóreo, y anteriormente á

la existencia de lo criado.

CAPÍTULO XI.

EL ANÁLISIS DE LA IDEA DEL TIEMPO, CONFIRMA LA SEMEJANZA DE ESTA CON LA DEL ESPACIO.

[73.] Explicada ya la idea del tiempo, y hecha aplicacion de la misma á las cuestiones mas difíciles, podremos aclarar esta doctrina, haciendo notar lo que ya habíamos indicado (cap. III), sobre la semejanza que hay entre el tiempo y el espacio. Análogas son las dificultades; análoga la definicion de ambas ideas; análogos los resultados; análogas las ilusiones que nos impiden el conocimiento de la verdad. Lo que antes se anunciaba con respecto á las dos ideas, considerada la del tiempo por lo que á primera vista presentaba, ahora podemos consignarlo como un seguro resultado de las investigaciones analíticas. Llamo muy particularmente la atencion sobre el siguiente paralelo, porque esclarece sumamente las ideas.

[74.] El espacio en sí no es nada distinto de los cuerpos: es la misma extension de los cuerpos; el tiempo en sí, no es nada distinto de las cosas: es la misma sucesion de las cosas.

[75.] La idea de espacio es la idea de la extension, en toda su generalidad; la idea del tiempo es la idea de la sucesion, en toda su generalidad.

[76.] Cuando no hay cuerpos, no hay espacio; cuando no hay cosas que se suceden, no hay tiempo.

[77.] Un espacio infinito anterior á los cuerpos, ó fuera de los cuerpos, es una ilusion de la fantasía; un tiempo infinito, un tiempo anterior á las cosas, ó fuera de las cosas, es tambien una ilusion de la fantasía.

[78.] El espacio es continuo; el tiempo tambien lo es.

[79.] Una parte del espacio excluye la otra; una parte del tiempo excluye tambien la otra.

[80.] Un espacio puro en que se hayan de situar los cuerpos, es un juego de la imaginacion; una sucesion, un tiempo, en que se hayan de suceder las cosas, es tambien un juego de la imaginacion.

[81.] Lo puramente simple no necesita para nada el espacio; puede

existir sin él; lo inmutable no necesita para nada el tiempo, puede existir sin él.

[82.] Lo simple é infinito, está presente á todos los puntos del espacio, sin perder su simplicidad; lo inmutable é infinito, está presente á todos los instantes del tiempo, sin alterar su eternidad.

[83.] Dos cosas distan en el espacio, porque hay cuerpos interpuestos; esta distancia no es mas que la extension de los mismos cuerpos; dos seres distan en el tiempo, porque hay otros seres interpuestos: esta distancia es la misma existencia de los seres que se interponen.

[84.] La extension no necesita otra extension donde colocarse, pues de lo contrario resultaria un _processus in infinitum_; la sucesion de las cosas tampoco necesita otra sucesion, donde suceder.

[85.] Así como nos formamos idea de la sucesion continua en el espacio, distinguiendo varias partes de la extension y percibiendo que la una excluye á la otra; así nos formamos idea de la sucesion continua del tiempo, distinguiendo los varios hechos, y percibiendo que el uno excluye al otro.

[86.] Para formarnos ideas determinadas de las partes del espacio, necesitamos tomar una medida y referirnos á ella; para formarnos idea de las partes del tiempo, necesitamos tambien tomar una medida. La del espacio es la extension de algun cuerpo que conocemos; la del tiempo es de algun conjunto de mudanzas que conocemos. Para medir el espacio, buscamos cosas fijas en cuanto cabe; á falta de mejor, recorrieron los hombres á partes de su cuerpo, palmos, piés, codos, pasos, que les diesen aproximacion, ya que nó exactitud, y habiendo adelantado las ciencias exactas, se ha tomado el metro, que es un 1/40.000.000. del meridiano de la tierra; para el tiempo se ha recorrido tambien al movimiento de los cuerpos celestes, al movimiento diurno, al año lunar, al solar, al sideral.

[87.] La idea del número es necesaria para determinar el espacio y comparar sus partes diferentes; la misma idea es necesaria del mismo modo al tiempo. La cantidad discreta es la luz de la continua.

CAPÍTULO XII.

RELACIONES DE LA IDEA DEL TIEMPO CON LA EXPERIENCIA.

[88.] Si el tiempo no es nada distinto de las cosas ¿cómo es que nosotros le concebimos en abstracto, independientemente de las mismas cosas? ¿cómo es que se nos ofrece cual un ser absoluto, en el que todo

se mueve, todo se transforma, sin que él sufra transformacion ni movimiento? Si es un hecho subjetivo, ¿por qué le aplicamos á las cosas? Si es objetivo, ¿por qué se mezcla en todas nuestras percepciones? porque entraña necesidad suficiente para ser objeto de la ciencia.

La idea del tiempo, sea lo que fuere, parece anterior á la percepcion de todas las transformaciones; inclusa la conciencia de todos los actos internos. Nada de esto podemos conocer, si el tiempo no nos sirve como de un recipiente en el cual coloquemos las mudanzas propias y las ajenas.

[89.] La idea del tiempo no nace de la observacion; porque en tal caso seria la expresion de un hecho contingente, que no podria dar orígen á la ciencia. Medimos el tiempo con la misma exactitud que el espacio; y su idea es una de las mas fundamentales en las ciencias exactas, en cuanto tienen alguna aplicacion á los objetos de la naturaleza.

[90.] De esto parece inferirse que la idea del tiempo es innata en nuestro espíritu; y que es anterior á todas las ideas y aun á las sensaciones; pues que ni estas ni aquellas pueden eximirse de estar contenidas en la duracion sucesiva.

[91.] La necesidad entrañada por la idea del tiempo, parece indicar que el tiempo es independiente de las cosas transitorias; en cuyo caso, nos vemos precisados, ó á convertirle en un hecho puramente subjetivo, ó á otorgarle una realidad objetiva, independiente de todo lo mudable. Con lo primero le destruimos; con lo segundo, le damos el carácter de un atributo de la divinidad. Negar el tiempo, es negar la luz del sol; elevarle al rango de atributo de la divinidad, es admitir mudanza en el ser inmutable. La pura subjetividad nos conduce á la negacion; la objetividad á la divinizacion: ¿no habrá un camino medio?

[92.] Convengo sin dificultad en que la idea del tiempo no es de pura experiencia. Esta, por si sola no es capaz de proporcionarnos un elemento tan sólido y fijo, sobre el cual descansamos con entera seguridad, en todas las observaciones científicas. Mucho menos puede sostenerse que la idea del tiempo nazca de la experiencia puramente sensible, ni que en si misma sea una sensacion.

[93.] La idea del tiempo no es una sensacion: aquella es relativa; esta es una afeccion de nuestro ser; todo lo que sea referir ó comparar, no entra para nada en ella. Cuando experimentamos la sensacion, si no tuviésemos una facultad distinta de la de sentir, nos quedaríamos limitados á la sensacion pura, sin considerar ni antes ni despues, ni relacion de ninguna clase. La sensacion, estando limitada á determinadas especies de objetos, no puede extenderse á todos, como lo hace la idea del tiempo. Con este medimos no solo el mundo externo, sino el interno; no solo las afecciones corporales, sino las mas recónditas y mas abstractas acciones de nuestro espíritu. Siendo el tiempo, en sí, la sucesion misma; y en nuestro entendimiento, la percepcion de esta

sucesion, no ofrece al espíritu ningun objeto sensible; aun cuando el tiempo se refiera á ellos, y sea como el lazo de ellos, no es ellos mismos, ni la intuicion de ninguno de ellos por sí solo. En el tiempo que mide la sucesion de un sonido y de una vision, claro es que la idea del tiempo no puede ser ni la vision, ni el sonido, sino la percepcion de su sucesion, de su enlace. Si fuera la vision sola, ó la audicion sola, bastaria una de ellas para percibir el tiempo, lo que es absurdo, pues no hay tiempo sin sucesion, y de consiguiente no habrá tiempo medidor de las dos sensaciones, si no las hay. Esta idea de tiempo es independiente de cualquiera de las dos; es algo superior á las mismas; es una especie de forma universal, independiente de esta ó aquella materia; por manera que, si despues del sonido, en lugar de la vision, se nos ofrece inopinadamente otro sonido, la medida de la sucesion será idéntica, y esta medida no es mas que la idea del tiempo. Las sensaciones, como simples hechos contingentes, no fundan verdades necesarias y universales, no sirven de cimiento á una ciencia: pero la idea del tiempo es una de las mas capitales de todas las ciencias físicas, y que se somete á riguroso cálculo, como la extension; luego no es una sensacion, ni puede nacer de ella.

[94.] Los conocimientos puramente experimentales, se limitan á la esfera de la experiencia; la idea del tiempo, se extiende al órden real y al posible: no solo enseña lo que _hay_, sino lo que _puede_ y _debe_ haber; todo en relaciones de necesidad absoluta, capaces de ser sometidas á riguroso cálculo; luego encierra algo mas que los elementos suministrados por la experiencia, tanto sensible como insensible. Sin esto, no es posible explicar la necesidad que entraña, ni salir de una coleccion de hechos contingentes, llegando á la posesion de un elemento científico.

[95.] Observemos de paso que aquí encontramos otra prueba de cuán insubsistente y errado es el sistema de Condillac. Hasta ahora, no hemos podido explicar con dicho sistema ninguna de las ideas fundamentales; y lo mismo se manifiesta en la del tiempo, que por su naturaleza parecia deber estar en relaciones mas íntimas en el órden sensible.

[96.] Si la idea del tiempo no es meramente experimental, ¿de qué especie son su prioridad y necesidad?

CAPÍTULO XIII.

OPINION DE KANT.

[97.] Kant pretendiendo explicar el tiempo se sirve de la misma teoría que ha empleado para el espacio. El tiempo, segun él, no es nada en sí, ni es tampoco inherente á las cosas: es una condicion subjetiva de la

intuicion, una forma interior, por medio de la cual los fenómenos se nos ofrecen como sucesivos, así como en la forma del espacio se nos presentan como continuados. Hablando ingenuamente, me parece que decir esto, es no decir nada; es consignar un hecho muy sabido, mas no explicarle. Que lo que percibimos lo percibimos en sucesion; que en sucesion percibimos hasta nuestras mismas percepciones ¿quién lo ignora? pero ¿qué es la sucesion? esto es lo que se debia explicar.

[98.] Dice Kant que el tiempo está solo en nosotros; mas yo le preguntaré, si la sucesion está solo en nosotros. Kant pretende que nada sabemos del mundo externo, sino que tenemos tales ó cuales apariencias, fenómenos; pero no niega que fuera de la apariencia pueda haber una realidad. Pues bien, si esta realidad es posible, en ella puede haber mudanzas; y no se conciben mudanzas sin sucesion, ni sucesion sin tiempo.

[99.] Segun Kant, las ideas de espacio y tiempo son _á priori_, no pueden ser empíricas, ó experimentales; pues entonces no fundarian ciencia; solo podríamos afirmar lo que hubiésemos experimentado, y esto únicamente con respecto á los casos en que hubiésemos tenido experiencia. Esto es verdad, y lo tengo demostrado en el capítulo anterior; pero concediendo esta prioridad, nada se sigue en pro del sistema de Kant. Las ideas de espacio y tiempo, aunque _á priori_, podrian tener muy bien su correspondencia en la realidad; como se verifica ateniéndonos á la teoría con que las he explicado.

[100.] Es cierto que el tiempo no es una cosa que subsista por sí misma; mas no que no pertenezca á las cosas como una determinacion objetiva, y que no quede nada de él, en prescindiendo de todas las impresiones subjetivas de la intuicion. Hemos demostrado que el tiempo no subsiste por sí mismo, y que es absurda una duracion sin cosa que dure; pero de esto no se sigue que el órden representado por la idea de tiempo, no sea una cosa real en los objetos. En prescindiendo de nuestra intuicion, queda todavía algo que es lo que verifica las proposiciones en que expresamos las propiedades del tiempo.

[101.] El filósofo aleman pretende convertir el tiempo en una cosa puramente subjetiva, y se funda en la razon siguiente. «Si el tiempo fuese una determinacion inherente á las cosas mismas, ó un órden, no podria preceder los objetos como condicion de los mismos; ni por consiguiente ser reconocido ni percibido _á priori_ por juicios sintéticos. Este último hecho, se explica fácilmente, si el tiempo no es mas que la condicion subjetiva, bajo la cual las intuiciones son posibles en nosotros; porque entonces esta forma de intuicion interior, puede ser representada antes que los objetos, y por consiguiente _á priori_.......

«Si hacemos abstraccion de nuestra manera de percibirnos á nosotros mismos interiormente, y de abrazar por esta intuicion todas las intuiciones exteriores en la facultad de la representacion, y por

consiguiente tomamos los objetos como pueden ser en sí mismos, el tiempo entonces no es nada...................................»

«Yo puedo decir que mis representaciones son sucesivas; pero esto solo significa que tenemos conciencia de ellas en una sucesion, es decir en la forma del sentido interno. El tiempo no será por esto nada en sí mismo, ni una determinacion inherente á las cosas»(Estética trascendental).

[102.] Es fácil observar que el filósofo aleman lucha entre las dos dificultades siguientes:

1.ª ¿Cómo se puede explicar la necesidad entrañada en la idea del tiempo, si se la hace dimanar de la experiencia?

2.ª Si no dimana de la experiencia, ¿cómo puede hallarse realmente en las cosas; ó á lo menos cómo podemos nosotros saber que se halle en las mismas?

De esto infiere el autor de la Estética, que no es posible salvar la necesidad entrañada en la idea del tiempo, si no se le convierte en un hecho puramente subjetivo, en una forma de nuestra intuicion; si no se le hace del todo independiente de la realidad de las cosas.

Me parece que ateniéndonos á los principios establecidos mas arriba se puede dar al tiempo un valor objetivo, independientemente de nuestra intuicion; y explicar sus relaciones con la experiencia, salvando cumplidamente la necesidad contenida en la idea del mismo.

CAPÍTULO XIV.

EXPLICACION FUNDAMENTAL DE LA POSIBILIDAD OBJETIVA, Y DE LA NECESIDAD DE LA IDEA DEL TIEMPO.

[103.] Las cosas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuicion, son susceptibles de mudanzas: cuando hay mudanza, hay sucesion: cuando hay sucesion hay un cierto órden entre las cosas que se suceden; órden que, aunque no subsista por sí mismo separadamente de las cosas, está realmente en las cosas mismas.

Kant podria objetar que las mudanzas quizás no estarian en las cosas sino en los mismos fenómenos; esto es, en el modo con que se presentan á nuestra intuicion; pero al menos no podrá negar que sea lo que fuere de la realidad de estas mudanzas, son cuando menos posibles, independientemente de los fenómenos; luego asegura sin razon que el

tiempo en las cosas no es nada, y que solo es la forma de nuestro sentido interno. Si admite la posibilidad de las mudanzas reales, debe admitir la posibilidad de un tiempo real; y si negase la posibilidad de que las cosas en sí mismas se mudasen realmente, le preguntaríamos cómo ha llegado á conocer esta imposibilidad, él, que limita todos nuestros conocimientos al órden puramente fenomenal. No es dable conocer que una cosa es imposible en un órden, cuando nada se sabe de aquel órden: si Kant sostiene que nada sabemos de las cosas en sí mismas no puede defender que conozcamos la imposibilidad de que se muden realmente.

[104.] Queda pues demostrado que el tiempo, ó un órden real en las cosas, es cuando menos posible; luego no podemos decir que el tiempo es una condicion puramente subjetiva, á la cual nada corresponda ni pueda corresponder en la realidad.

[105.] Teniendo ya la posibilidad de un valor objetivo para la idea del tiempo, no solo en cuanto se refiere al órden puramente fenomenal, sino tambien al trascendental, ó bien al de las cosas consideradas en sí mismas, prescindiendo de nuestra intuicion; vamos á ver cómo se puede manifestar la objetividad de la idea del tiempo y sus relaciones con la experiencia, salvando la necesidad intrínseca que le hace uno de los principales elementos de las ciencias exactas.

[106.] El tiempo considerado en las cosas, es el órden entre el ser y no ser de las mismas. La percepcion de este órden en su mayor generalidad, prescindiendo de los objetos que en él se contienen, es la idea del tiempo. Como es evidente que nuestro entendimiento puede considerar un órden de cosas puramente posible, resulta que el tiempo se extiende no solo á la realidad, sino tambien á la posibilidad. Esta es la razon porque concebimos tiempo antes y despues del mundo actual; á semejanza del espacio que imaginamos mas allá de los límites del universo. Elevada la idea de ser á una region puramente posible, en que se prescinde de todo fenómeno individual, claro es que ha de estar libre de la instabilidad á que se hallan sometidos los objetos de nuestra experiencia: de esta suerte puede ser un elemento científico absolutamente necesario, porque expresa una relacion que no está afectada por nada contingente. Con las observaciones que preceden se deshacen todas las dificultades.

CAPÍTULO XV.

COROLARIOS IMPORTANTES.

[107.] La idea del tiempo, ¿dimana de la experiencia? Esta cuestion se halla resuelta con lo dicho sobre la idea del ente. No es un tipo preexistente á toda sensacion y á todo acto intelectual; es una

percepcion de ser y no ser que acompaña á todos nuestros actos, pero que no se nos presenta separada hasta que la reflexion elimina de ella, todo lo que no le pertenece. Esta percepcion es el ejercicio de una actividad innata, la cual, aunque sometida á las condiciones de la experiencia en cuanto al principio y continuacion de sus actos, no lo está con respecto á sus leyes, pues estas le son características y corresponden al órden intelectual puro. La actividad se desenvuelve en presencia de las causas ú ocasiones excitantes, y cesa en su ejercicio cuando faltan las condiciones de dicha excitacion; pero mientras la actividad obra, ejerce sus funciones con arreglo á leyes fijas, independientes de los objetos excitantes.

[108.] Échase pues de ver que la idea del tiempo no dimana propiamente de la experiencia, sino en cuanto con esta se excita al espíritu para que desenvuelva su actividad; pero no es del todo independiente de la experiencia, pues que sin esta no se conocerian mudanzas, y por consiguiente el entendimiento no percibiria en ellas el órden de ser y no ser, en que consiste la esencia del tiempo.

[109.] De lo dicho se infiere que la idea del tiempo no es una forma de la sensibilidad, sino del órden intelectual puro; y que si bien desciende al campo de la experiencia sensible, lo hace á la manera que los demás conceptos generales.

[110.] La idea del tiempo es una de las percepciones mas universales é indeterminadas que hay en nuestro espíritu; porque no es otra cosa que la combinacion de las dos ideas mas universales y mas indeterminadas: ser y no ser. En esto se halla la razon de que la idea de tiempo sea comun á todos los hombres, y se nos ofrezca cual una forma de todos nuestros conceptos, y de todos los objetos conocidos. Las ideas de ser y no ser, entrando en todas nuestras percepciones como elementos primordiales, engendran la idea de tiempo; y por esta razon la encontramos en lo mas íntimo de nuestra alma, como una condicion á que no podemos sustraernos, y de la cual no alcanzamos á eximir al mismo Ser infinito, sino por un esfuerzo de reflexion.

[111.] El tránsito del órden intelectual puro al campo de la experiencia, se verifica en la idea del tiempo, de la misma manera que en los demás conceptos intelectuales. Nada tengo pues que añadir á lo que llevo explicado en el lugar correspondiente (Lib. IV, cap, XIV y XV).

CAPÍTULO XVI.

EL TIEMPO IDEAL PURO Y EL EMPÍRICO.

[112.] El tiempo no es concebido simplemente como un órden general de mudanzas, ó como una relacion de ser y de no ser; sino como una cosa fija que se puede medir con toda exactitud. Así, antes del mundo actual, concebimos no solo un órden ó un tiempo en toda su abstraccion, sino tambien un tiempo compuesto de años, de siglos, ú otras medidas. Pero esto, si bien se reflexiona, no es mas que una idea en que concebimos bajo un aspecto general, los fenómenos de la experiencia, sacándolos de la actualidad, y contemplándolos en la esfera de la posibilidad. No existian ni los años ni los siglos, cuando no habia nada por lo cual se pudiesen medir. Si prescindiendo de la medida y del objeto medido, y hasta negando su existencia, imaginamos una especie de fondo vago, una línea de duracion que se prolonga hasta lo infinito, nos hallamos con un puro juego de la fantasía; juego que examinado por una razon severa, es un conjunto de ideas contradictorias.

[113.] La idea del tiempo considerada en toda su pureza y abstraccion, prescinde de medidas, es una simple relacion entre el ser y no ser. La medida solo tiene lugar cuando la idea pura del tiempo se combina con los fenómenos de la experiencia.

Es evidente que siendo nosotros seres mudables, y hallándonos en medio de otros que lo son igualmente, tendríamos la mayor confusion en nuestras ideas, si en ese flujo y reflujo de existencias que aparecen tanto en lo exterior como en lo interior, no se nos hubiese comunicado una suma facilidad para referirlas á medidas fijas, que nos sirviesen como de hilo conductor en ese laberinto de variaciones incesantes.

[114.] Para esta medida echamos mano de dos cosas: 1.ª un fenómeno sensible; 2.ª la idea del número. Por manera que la idea del tiempo comun, vulgar, que sirve para la generalidad de los usos de la vida, está compuesta de los tres elementos siguientes: 1.º idea pura del tiempo, ó sea relacion del ser y del no ser. 2.º un fenómeno sensible, al cual aplicamos esta idea pura. 3.º la numeracion de las mudanzas de dicho fenómeno. Hágase la prueba, aplíquese esta observacion á todas las medidas del tiempo, y se echará de ver, que los tres elementos bastan, pero que los tres son indispensables.

[115.] De aquí resulta la necesidad del tiempo aun considerado empíricamente; pues que envuelve una idea metafísica y otra matemática, aplicadas ambas á un hecho. Idea metafísica, la relacion del ser y del no ser; idea matemática el número; hecho, el fenómeno sensible, como por ejemplo el movimiento solar, el sideral etc, etc. La metafísica y la aritmética se encargan de la certeza absoluta; el hecho observado responde de la certeza experimental; y como por otra parte, este fenómeno se supone cierto, pues que en caso necesario se prescindiria de la realidad y se atenderia únicamente á la posibilidad, resulta que el tiempo aun empíricamente considerado, puede ser objeto de las ciencias exactas.

[116.] Con esta teoría no hay necesidad de convertir el tiempo en una

condicion puramente subjetiva, ni de otorgarle una naturaleza independiente de las cosas: el órden intelectual puro se concilia con el de la experiencia; y el hombre se halla en comunicacion con el mundo real, sin ponerse en contradiccion con sus ideas.

CAPÍTULO XVII.

RELACIONES ENTRE LA IDEA DEL TIEMPO Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION.

[117.] Expliquemos el verdadero sentido del principio de contradiccion. Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. A primera vista parece que el enlace de las ideas contenidas en este principio es de tal naturaleza, que no puede haber ninguna dificultad en su explicacion; por manera que con solo suscitar cuestiones sobre su verdadero sentido, nos ponemos en contradiccion con una de las verdades fundamentales en que se apoya todo el edificio de nuestros conocimientos. Porque, si hay alguna duda sobre el verdadero sentido del principio, es señal que se le puede entender de varios modos; y entonces hay tambien la duda de si la generalidad de los hombres le entiende como se debe, y por tanto si para ellos sirve de fundamento sólido en el edificio de los conocimientos.

Este reparo, á primera vista muy grave, deja de serlo si se reflexiona que los axiomas mas evidentes pueden ser considerados de dos maneras: empírica, ó científicamente; ó en otros términos, en cuanto sirven á la aplicacion, ó en cuanto son objeto de un exámen analítico. Bajo el primer aspecto, son de igual certeza y claridad para todos los hombres; bajo el segundo, pueden estar sujetos á dificultades. Las cosas iguales á una tercera son iguales entre sí; este principio empíricamente considerado, es absolutamente cierto y evidente para todos los hombres: desde el mas sabio hasta el mas rudo, todos comparan á una tercera las cantidades de cuya igualdad ó desigualdad se quieren asegurar; lo cual no es otra cosa que una aplicacion del principio expresado. Si se les pregunta la razon de este procedimiento, aunque no enuncien el axioma en términos precisos, se refieren á él de diferentes maneras. «Estas dos mesas son iguales porque las hemos medido, y las dos tienen cuatro piés de largo.» Probablemente la generalidad de los hombres que no estan acostumbrados á reflexionar sobre sus conocimientos, y por tanto no separan fácilmente lo general de lo particular, no acertarian á expresar el principio en términos universales y precisos, diciendo: «estas dos mesas son iguales porque tienen una comun medida; y las cosas iguales á una tercera son iguales entre sí;» mas no dejarian por esto de conocer el principio con toda certeza y claridad, y de aplicarle sin peligro de equivocacion, á todos los casos reales ó posibles. A esto llamo yo conocimiento empírico de los principios; conocimiento que tiene toda la

perfeccion en el órden directo, faltándole únicamente la del órden reflejo (V. Lib. I, cap. III).

Con esta claridad, suficiente para todos los usos, no solo comunes sino tambien científicos, es muy conciliable la dificultad en el análisis del principio; así en el ejemplo citado se puede analizar el sentido de la palabra _igual_, lo que conduce al análisis del sentido de otra palabra _cantidad_, y en estas cosas puede ejercitarse la reflexion descubriendo verdaderas dificultades, que aun cuando no perturben al género humano en la posesion de la verdad, no dejan por esto de ser dificultades. La geometría es indudablemente una ciencia, que nada deja que desear en su evidencia y certeza; pero ¿quién negará que llamada al tribunal de la metafísica la idea de extension, ofrezca gravísimas dificultades? La aritmética universal es indudablemente una ciencia; y no obstante el análisis de las ideas de cantidad y de número, indispensables para ella, levanta cuestiones sumamente abstrusas en el campo de la metafísica y de la ideología. En general se puede asegurar, que no hay ningun ramo de nuestros conocimientos, que se pueda eximir de dificultades, si se le considera en su raíz; pero estas, que surgen en el terreno de la reflexion, no dañan en ningun modo á la certeza del conocimiento directo.

Infiérese de lo dicho que no hay ningun inconveniente en que el análisis del principio de contradiccion ofrezca dificultades; y que por esto no es de temer que vacile el edificio de nuestros conocimientos. Además de que poco importaria el no atender á estos reparos si ellos existiesen en la realidad; una dificultad no desaparece con taparse los ojos para no verla. Examinemos pues sin vanos temores el verdadero sentido del principio de contradiccion.

[118.] Parece que el principio no existe, ó no tiene sentido, si no se presupone la idea del tiempo; y por otra parte, tampoco se concibe el tiempo, si no se presupone el principio de contradiccion. ¿Tendremos por ventura un círculo vicioso, y esto nada menos que en el principio fundamental de todo conocimiento? Hé aquí la dificultad: presentémosla mas clara todavía, desenvolviendo estas indicaciones.

El principio de contradiccion presupone la idea de tiempo; pues que la contradiccion no se verifica si el ser y el no ser no se refieren á un mismo tiempo. Es evidente que esta última condicion es de todo punto indispensable; porque en quitando la simultaneidad no hay ningun inconveniente en que una cosa sea y no sea. No solo no hay en esto ningun inconveniente, sino que lo estamos experimentando sin cesar en todo cuanto nos rodea. Vemos continuamente el ser y el no ser en cosas que pasan de la existencia á la no existencia y de la no existencia á la existencia.

Aun cuando en el principio de contradiccion no se expresase la simultaneidad, se daria siempre por sobrentendida; por manera que nada adelantaríamos en esta parte con adoptar la fórmula de Kant (V. Lib. I,

cap. XX). Sean cuales fueren los términos en que se enuncie el principio, siempre resultaria que una misma cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo, pero que puede muy bien ser y no ser en tiempos diferentes.

Luego la idea de tiempo es necesaria para que resulte contradiccion en ciertos casos, y para que desaparezca en otros; en cuanto contiene simultaneidad, engendra la contradiccion: en cuanto encierra sucesion, hace desaparecer la contradiccion; pues que el ser y el no ser son imposibles, si no se presupone una duracion sucesiva, entre cuyas varias partes se puedan distribuir cosas que de otro modo serian contradictorias.

[119.] La idea de tiempo presupone á su vez el principio de contradiccion; porque si el tiempo no es mas en las cosas, que el ser y el no ser; y en el entendimiento, la percepcion de este ser y no ser; resulta que no podemos percibir el tiempo sin haber percibido el ser y el no ser; y como estas ideas consideradas sin sucesion no pueden presentársenos sin contradiccion, resulta que cuando percibimos el tiempo hemos percibido por necesidad el mismo principio de contradiccion. He dicho que la sucesion envuelve exclusion recíproca de las cosas que se suceden: y la principal de las exclusiones es la del principio de contradiccion; al percibir el tiempo, percibimos la sucesion; luego hemos percibido ya la contradiccion.

[120.] Estas observaciones podrian inclinar á creer que es necesario optar entre un círculo vicioso, cosa inadmisible en el fundamento de todos los conocimientos, y una explicacion del tiempo, independiente de las ideas del ser y no ser. Si concibiésemos el tiempo como una cosa existente por sí misma, como una especie de línea prolongada hasta lo infinito, forma de todas las cosas, pero distinta de todas ellas; como una especie de capacidad vaga en la cual se pudieran colocar los seres sucesivos, á la manera que situamos en el espacio los coexistentes; entonces la idea del tiempo no se explicaria por el principio de contradiccion, y solo podria decirse que este se completa con aquella. En efecto; al decir, es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, pero es posible que sea y no sea en tiempos diferentes, se pone la contradiccion ó se la quita segun que el ser y el no ser se refieren á un mismo punto ó á puntos distintos de esa vaga extension, de esa línea infinita que llamamos duracion sucesiva, en la cual concebimos distribuidas las cosas mudables. Esta explicacion es cómoda, pero tiene el defecto de que no puede resistir al exámen filosófico, como se ha demostrado en los capítulos anteriores; y así es menester apelar á consideraciones de otra especie.

[121.] Para desvanecer cumplidamente estas dificultades conviene aclarar las ideas. La expresion, _círculo vicioso_, se aplica á este caso con inexactitud; y llamo la atencion sobre este particular, porque una vez entendida esta inexactitud las dificultades desaparecen por sí mismas. En la explicacion de las cosas el círculo es un defecto, y merece el

nombre de vicioso, cuando se han de aclarar las que no son idénticas; pero cuando hay dos ideas idénticas en el fondo, aunque aparezcan distintas porque se ofrecen bajo aspectos diferentes, es imposible que al explicar la una no se tropiece por decirlo así con la otra, y al pararse en esta, no se vuelva de algun modo sobre aquella. El exámen si está bien hecho, debe conducir al conocimiento del fondo de las cosas. Si pues en este fondo hay la identidad, la identidad debe presentarse, y tanto mas visible cuanto el exámen es mas profundo. En tal caso hay círculo, mas nó vicioso: dos ideas se explican la una por la otra, á causa de que las dos son una misma. Como se presentaban bajo dos aspectos diferentes, inducian á creer que eran dos cosas distintas; pero entrando en un exámen analítico, se ha prescindido de la diversidad de los aspectos, se ha penetrado en la íntima realidad de las cosas, y por consiguiente se ha llegado al punto donde se unen, ó mejor diremos donde se confunden con absoluta identidad.

[122.] De esta observacion sacaremos un criterio que podrá servirnos en muchísimos casos: cuando al explicar dos objetos nos encontramos conducidos alternativamente del uno al otro, sin que nos sea posible evitar el círculo, podemos sospechar que los dos objetos, en apariencia distintos, no lo son en realidad, y que nuestro entendimiento tiene á la vista un solo objeto, percibido bajo dos razones diferentes.

[123.] Esto se verifica en la presente cuestion. Al explicar el principio de contradiccion, nos encontramos con la idea de tiempo; y al definir el tiempo nos encontramos con el principio de contradiccion, ó con las ideas de ser y no ser. Hay círculo, pero inevitable; y por lo mismo deja de ser vicioso. Aclaremos estas ideas.

[124.] ¿Qué significa el principio de contradiccion? significa que el ser excluye al no ser; y recíprocamente, el no ser al ser; significa que estos extremos son de tal naturaleza que puesto el uno desaparece el otro, no solo en el órden de nuestros conceptos, sino tambien en la realidad. Llamando B á un ser cualquiera, tendremos que el principio de contradiccion significa que B excluye al no B, y el no B excluye al B. Pensado B, desaparece en el concepto el no B; y pensado el no B, desaparece en el concepto el B. Puesto en la realidad B, desaparece el no B; y puesto en la realidad el no B, desaparece el B. Hé aquí el verdadero sentido del principio de contradiccion. Si bien se reflexiona, se notará que en cuanto cabe, hemos prescindido de la idea de tiempo; pues que hemos considerado únicamente la exclusion recíproca de B y de no B refiriéndolo todo á un _simul_, á un punto indivisible de duracion, el cual, no encerrando sucesion, no nos da idea de tiempo. He dicho, _en cuanto cabe_; pues por lo mismo que pensábamos B y no B, germinaba ya en nuestro entendimiento la idea de sucesion y por consiguiente de tiempo.

[125.] Pensando B y luego no B, encontramos contradiccion; pero nó de tal manera que estas dos cosas no puedan realizarse absolutamente. La exclusion es condicional; esto es, en cuanto los extremos

contradictorios son simultáneos, ó se refieren á un _ahora_ indivisible; pero en la idea de B, no descubrimos una necesidad intrínseca de existencia; y por consiguiente aunque conocemos que mientras es B no puede ser no B; concebimos muy bien que B puede dejar de ser, y pasar á ser no B. En tal caso desaparece la idea de contradiccion; y se concilian muy bien en nuestro entendimiento las dos ideas de B y no B, con tal que estén distribuidas en diferentes instantes.

[126.] De esto se infiere que la percepcion del tiempo implica la percepcion de seres no necesarios; de seres, que cuando existen pueden dejar de existir, y cuando no existen pueden pasar á existir. La diferencia que va del ser necesario al contingente, consiste en que en el primero la existencia excluye absolutamente su no existencia; y en el segundo la existencia excluye la no existencia solo condicionalmente, es decir, en el supuesto de la simultaneidad.

[127.] Hé aquí la razon porque nosotros necesitamos poner en el principio de contradiccion la condicion del tiempo. Los objetos que nosotros percibimos son mudables; de suerte que ni en sus modificaciones, ni en su íntima naturaleza, encierran nada que les asegure la existencia. Cuando son, pueden dejar de ser; y si esto no sucede de continuo en cuanto á su substancia, se verifica en sus accidentes. Por esta razon no podemos afirmar la contradiccion absoluta, sino la condicional: la repugnancia del ser y del no ser no existe sino en el supuesto de la simultaneidad.

[128.] Si solo concibiésemos seres necesarios, no podríamos tener idea de tiempo; la existencia excluiria absolutamente la no existencia; y por consiguiente la contradiccion siempre seria absoluta, nunca condicional.

[129.] De esta análisis resulta una consecuencia sobre manera importante. La percepcion del tiempo en nosotros viene á parar á la percepcion de la no necesidad de las cosas; desde el momento que percibimos un ser no necesario, percibimos un ser que puede dejar de ser, en cuyo caso tenemos ya idea de la sucesion ó del tiempo real ó posible. Aquí asalta una reflexion sumamente grave: la idea del tiempo es la idea de la contingencia; la conciencia del tiempo es la conciencia de nuestra debilidad.

[130.] La idea del tiempo es tan íntima en nuestro espíritu, que sin ella no nos formaríamos idea del _yo_. La conciencia de la identidad del _yo_ supone un vínculo (V. Lib. I, cap. XXV), que es imposible encontrar sin la memoria. Esta incluye por necesidad la relacion de _pasado_, y por consiguiente la idea de tiempo.

CAPÍTULO XVIII.

RESUMEN.

Presentemos en resúmen la doctrina de los capítulos anteriores.

[131.] El tiempo es una cosa muy difícil de explicar; quien niega semejante dificultad manifiesta haber meditado muy poco sobre el fondo de la cuestion.

[132.] El movimiento se mide por el tiempo; mas este no se define cumplidamente con solo llamarle medida del movimiento.

[133.] No es posible encontrar una medida primitiva del movimiento: al fin es necesario pararse en una ú otra, aunque sea tomada arbitrariamente, y referirse á ella. Esta debe ser la mas uniforme posible.

[134.] La semejanza entre la idea del tiempo y la del espacio, hace sospechar que deben ser explicadas de una manera semejante.

[135.] No hay duracion sin algo que dure; luego no hay duracion separada de las cosas. Si no hubiese nada, no habria duracion.

[136.] No hay sucesion si no hay cosas que se suceden; luego la sucesion, aunque por sí sola pueda concebirse en abstracto, no puede ser realizada como una forma independiente de las cosas.

[137.] El tiempo entraña _antes y despues_, y por consiguiente sucesion. Bien considerado, es la sucesion misma; pues que en concibiendo sucesion, ya concebimos tiempo.

[138.] La sucesion envuelve exclusion de algunas cosas entre sí. Esta exclusion puede fundarse en la esencia de las mismas, ó dimanar de una causa externa.

[139.] El tiempo pues, envuelve la idea de exclusion de varias cosas entre sí: es la idea general del órden de las mudanzas, ó de la relacion entre el ser y el no ser.

[140.] Si no hubiese mudanzas, no habria tiempo.

[141.] Antes de la existencia del mundo no habia transcurrido ningun tiempo. No habia mas duracion que la eternidad.

[142.] La eternidad es la misma existencia del ser infinito, sin ninguna alteracion real ni posible.

[143.] El tiempo no es nada absoluto independiente de las cosas, pero está realmente en ellas. Es el órden entre el ser y el no ser.

[144.] La idea del tiempo es la percepcion de este órden de ser y no ser.

[145.] La coexistencia es la simple existencia de varios seres. En no habiendo idea de negacion de ser, si se conciben muchos seres, hay percepcion de coexistencia.

[146.] El tiempo puede ser considerado bajo tres aspectos: presente, pasado y futuro. Todas las demás relaciones de tiempo expresadas de diferentes modos en los varios idiomas, son combinaciones de aquellos aspectos.

[147.] El presente es el solo tiempo absoluto: se le concibe sin relacion á lo pasado y á lo futuro; mas lo pasado y lo futuro no se conciben sin relacion á lo presente.

[148.] La idea de presente acompaña á la misma idea del ser, ó mejor diremos se confunde con la misma idea de la existencia; lo que no existe de presente, no es ser.

[149.] La idea de tiempo pasado es la percepcion de un no ser ó de un ser ya destruido, con relacion á un ser presente; así como la del futuro es la percepcion de un ser posible pendiente de una causa ya determinada y con relacion á un ser presente.

[150.] La idea del tiempo es excitada por la experiencia; pero no puede llamarse un hecho de mera observacion; á esto se opone su necesidad intrínseca que la hace capaz de ser objeto de las ciencias exactas.

[151.] Mucho menos puede decirse que esta idea se ciña al órden sensible, pues que abraza en general todo género de mudanzas, sean sensibles ó insensibles.

[152.] Siendo la idea del tiempo la percepcion del órden entre el ser y el no ser; considerada esta relacion en su mayor generalidad, pertenece al órden intelectual puro. Su tránsito á la experiencia, se realiza del mismo modo que el de los demás conceptos generales é indeterminados.

[153.] Es necesario distinguir entre el tiempo ideal puro y el empírico: el puro es la relacion entre el ser y el no ser consideraba en su mayor generalidad y en su indeterminacion mas completa; el empírico es la misma relacion sujeta á una medida sensible.

[154.] Para medir esta sucesion se necesitan tres cosas, cuyo conjunto forma la idea del tiempo empírico. 1.ª Idea pura de ser y de no ser, ó de mudanza. 2.ª Aplicacion de esta idea á un fenómeno sensible, por ejemplo del movimiento solar. 3.ª Idea de número aplicada á la determinacion de las mudanzas de este fenómeno.

[155.] Así se concibe por qué el tiempo empírico entraña una verdadera

necesidad, objeto de ciencia. De los tres elementos de que se compone, el uno es una idea metafísica, el otro una idea matemática, y el tercero es un hecho de observacion al cual se aplican dichas ideas. Si este hecho no fuese real, seria cuando menos posible, con lo que salvaríamos la necesidad del cálculo que sobre él estribase.

[156.] Hay una relacion íntima entre la idea del tiempo y el principio de contradiccion. Este se explica por aquella y recíprocamente, sin que por esto haya círculo vicioso. Consistiendo el principio de contradiccion en la exclusion mutua entre el ser y no ser; y siendo la idea del tiempo la percepcion del órden entre el ser y el no ser; resulta que en el exámen se ha de venir á parar á un fondo idéntico, esto es, á la comparacion entre las ideas de ser y no ser.

[157.] Sin la idea de tiempo nos seria imposible la memoria, y por consiguiente la unidad de conciencia.

CAPÍTULO XIX.

OJEADA SOBRE LAS IDEAS DE ESPACIO, NÚMERO Y TIEMPO.

[158.] Hemos llegado al punto en que se pueden señalar y deslindar con entera precision, los elementos necesarios que forman el objeto de las ciencias naturales y exactas. Esto á mas de ser muy curioso, es sobre manera importante; á causa de que presenta bajo un aspecto muy sencillo un conjunto de conocimientos que en la actualidad abarcan un campo inmenso; campo cuyos límites pueden retirarse continuamente, y que en efecto se retiran, sin que se alcance ningun término posible á este progreso indefinido.

[159.] Espacio, número, tiempo: hé aquí los tres elementos de todas las ciencias naturales y exactas. Lo demás que en ellas se contiene, pertenece á la mera experiencia, al órden de los hechos contingentes, que no entrañando ninguna necesidad, no pueden ser en rigor objetos científicos.

[160.] En la idea del número se funda la aritmética universal; en la del espacio la geometría; y la de tiempo nos pone en comunicacion con el mundo sensible para determinar las relaciones de sus fenómenos. Estos son hechos aislados, contingentes, incapaces de servir para objeto de ciencia, si no se los somete á las ideas generales de espacio, número y tiempo.

[161.] Por donde se echa de ver que en todas las ciencias naturales hay dos partes: la teórica y la experimental. La primera se funda en ideas necesarias, la segunda en hechos contingentes: aquella sin esta no

descenderia al mundo real; esta sin aquella no se elevaria á la region científica.

[162.] Las ciencias naturales merecen con tanta mas razon el título de ciencia, cuanto mayor es la cantidad que encierran de elementos necesarios, y cuanto mas íntimo es el enlace con que á ellos pueden unir los hechos contingentes. Pero como no hay ninguna ciencia natural que pueda desentenderse de estos últimos, tampoco es dable encontrar una capaz de purificarse enteramente de la contingencia que ellos le comunican.

[163.] Estas observaciones manifiestan una gran simplicidad en los elementos científicos, pero todavía se la puede llevar mucho mas lejos, recordando lo que se ha dicho al analizar las ideas de número y tiempo.

[164.] Llevo explicado que la idea de número nace de la de ser y no ser; y que lo mismo se verifica en la de tiempo; luego en el fondo de estas dos ideas se encuentra una sola, aunque presentada bajo diferentes aspectos.

[165.] De esto se infiere que todas las ciencias naturales y exactas se reducen á dos elementos: la intuicion de la extension y el concepto general del ser. La extension es la base de todas las intuiciones sensibles; en lo exterior, es una condicion necesaria para las relaciones que concebimos en el universo corpóreo; en lo interior, es una percepcion indispensable para que la sensibilidad pueda ser representativa de objetos externos. El concepto de ser es la base de todos los conceptos; desenvuelto de varias maneras engendra las ideas de número y tiempo; las que combinadas con la de extension, constituyen la parte necesaria de todas las ciencias naturales y exactas.

[166.] Las ideas de espacio, número y tiempo, son comunes á todos los hombres; y la prueba de que todos las tienen idénticas, es que en las aplicaciones todos son conducidos á unos mismos resultados; y en el habla, todos se expresan de la misma manera. Todos miden el espacio, y sus varias dimensiones; todos cuentan, todos conciben el tiempo: ¿por qué pues se halla tanta dificultad en explicar estas ideas? ¿por qué tanta diferencia en las opiniones de los filósofos? En esto tenemos una confirmacion de lo que he dicho mas arriba (Lib. I, cap. III), sobre la fuerza de la percepcion directa de nuestro espíritu, y la debilidad de la refleja. Cuando nos contentamos con la percepcion directa del espacio, del número, del tiempo, las ideas son muy claras, el entendimiento se siente lleno de robustez y energía, extiende ilimitadamente la esfera de sus conocimientos, levantando el edificio de las matemáticas y de las ciencias naturales. Pero tan pronto como se vuelve sobre sí mismo, y dejando la percepcion directa pasa á la refleja, queriendo percibir la misma percepcion, sus fuerzas flaquean, y cae en la confusion, orígen de interminables disputas. Sentimos vagamente aquella idea que poco antes aplicábamos á todo; que se filtraba por decirlo así en todos nuestros conocimientos; que era como

la vida que circulaba y que sentíamos en todas nuestras percepciones; pero ella en sí, en su aislamiento, en su pureza, nos escapa de continuo; mezclada con todas las cosas, vemos que es algo distinto de las cosas; la separamos de una, y se une con otra; hacemos un esfuerzo por incomunicarla con todo lo que no sea ella misma, y entonces el espíritu siente una especie de desfallecimiento, como que todo se desvanece á sus ojos; y á falta de realidades, parece contentarse con nombres, que pronuncia y repite mil veces, como envolviendo en ellos lo poco que le resta de realidad.

[167.] Una de las causas de este desvanecimiento, y de los errores que suelen ser su consecuencia, es la que he dicho mas arriba, la manía de querernos representar toda idea como una forma, como un retrato interior; cuando deberíamos considerar que en muchos casos no hay mas que una percepcion, un acto simple allá en las profundidades de nuestro espíritu; acto que con nada se puede representar, que no se parece á nada sensible, que no se puede explicar con palabras, porque no se puede descomponer, y que solo nos está presente como un hecho de conciencia; pero hecho de accion, de penetración, con que nos introducimos, por decirlo así, en las cosas, y vemos lo que hay en ellas de comun, separándolo despues de todas las particularidades, y estableciendo en nuestro entendimiento como un punto céntrico, culminante, desde el cual contemplamos el mundo externo y el interno y nos arrojamos por las inmensas regiones de la posibilidad.

FIN DEL TOMO TERCERO

NOTAS

(SOBRE El LIBRO VII, CAPÍTULO I).

(I). No falta quien ha creido que el tiempo es una cosa de explicacion sumamente fácil: tal es la opinion del padre Buffier en su célebre obra _Tratado de las primeras verdades_. Despues de haber explicado á su modo, en qué consisten la duracion y el tiempo, dice: «me admiro pues de que tantos filósofos hayan hablado del tiempo y de la duracion, como de cosas inexplicables ó incomprensibles: «si non rogas intelligo» se les ha hecho decir, y segun la paráfrasis de Mr. Locke, cuanto mas me aplico á descubrir la naturaleza del tiempo menos la concibo; el tiempo que descubre todas las cosas, no puede ser comprendido. Sin embargo, ¿á qué se reducen todos estos misterios? á dos palabras que acabamos de explicar» (2.ª parte cap. 27).

Es extraño que un escritor tan distinguido, no supiese ó no recordase, que esta dificultad en la explicacion del tiempo la encontraba con los demás filósofos un hombre tan eminente como san Agustin; y que

precisamente, las palabras indicadas, se leen en las _confesiones_ del mismo Santo, libro 11 capítulo 14: «quid enim est tempus, quis hoc facile breviterque explicaverit? quis hoc ad verbum de illo preferendum vel cogitatione comprehenderit?.... quid ergo est tempus? si nemo ex me quæerat scio, si quæerenti explicare velim nescio.» Qué es el tiempo? si no me lo preguntan lo sé; si lo quiero explicar no lo sé.

El Santo Doctor descubria aquí una cuestion profunda: y como todos los grandes ingenios cuando se hallan á la vista de un abismo insondable, sentia un vivo deseo de conocer lo que se ocultaba en aquellas profundidades. Lleno de un santo entusiasmo se dirigia á Dios pidiéndole la explicacion del misterio. «Exarsit animus meus nosse istud implicatissimum enigma. Noli claudere Domine Deus, bone pater; per Christum obsecro, noli claudere desiderio meo ista et usitata, et abdita, quo minus in ea penetret, et dilucescant allucente misericordia tua Domine! Quem percunetabor de his? et cui fructuosius confitebor imperitiam meam nisi tibi, cui non sunt molesta studia mea flammantia vehementer in scripturas tuas? Da quod amo; amo enim et hoc tu dedisti. Da pater qui vere nosti data bona dare filiis tuis. Da, quoniam suscepi cognoscere te; et labor est ante me donec aperias.

«Per Christum obsecro, in nomine ejus sancti sanctorum nemo mihi obstrepat. Et ego credidi propter quod et loquor. Hæc est spes mea, ad hanc vivo, ut contempler delectationes Domini. Ecce veteres posuisti dies meos, et transeut; et quomodo, nescio. Et dicimus, Tempus et tempus, tempora et tempora. Quamdiu dixit hoc ille; quamdiu fecit hoc ille; et quam longo tempore illud non vidi; et duplum temporis habet hæc syllaba; ad illam simplam brevem. Dicimus hæc, et audimus hæc; et intelligimur, et intelligimus. _Manifestissima et usitatissima, sunt et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum.»_ (Lib. 11, cap. 22).

«Video igitur tempus, quamdam esse distensionem, sed video an videre mihi videor? Tu demostrabis lux, veritas» (Cap. 23).

«Et confiteor tibi (Domine) ignorare me adhuc, quid sit tempus; et rursus confiteor tibi Domine scire, me in tempore ista dicere, et diu me jam loqui de tempore; atque idipsum diu, non esse nisi moram temporis. Quomodo igitur hoc sciam, quando quid sit tempus nescio? an forte nescio quemadmodum dicam, quod scio? Hei mihi qui nescio saltem quid nesciam. Ecce Deus meus coram te, quia non mentior; sicut loquor ita est cor meum. Tu illuminabis lucernam meam Domine Deus meus illumina tenebras meas» (Cap. 25).

Dar por muy fáciles cosas que los hombres mas eminentes creyeron difíciles, es cuando menos muy aventurado; en tales casos suele suceder que el autor se lisonjea de haber esclarecido la cuestion, cuando solo la tiene examinada en su superficie. Acontece con harta frecuencia que algunos objetos se presentan sumamente claros á primera vista; y solo se descubre la mucha dificultad cuando se profundiza sobre ellos. Preguntad

á un hombre no versado en las cuestiones filosóficas qué es la extension, qué es el espacio, qué es el tiempo, y se admirará de que tengais dificultad _en cosas tan claras_. ¿Y por qué? porque su primer acto reflexivo se limita á la idea comun de estos objetos, ó mas bien al uso de esta idea. Dice el padre Buffier en el lugar citado, que en todas estas investigaciones de metafísica, tan complicadas en la apariencia, basta distinguir las ideas mas simples que tenemos en el espíritu, con los nombres que usualmente las expresan, para descubrir lo que en ellas debe ser tenido por primeras verdades; no niego que haya en esta observacion un criterio útil, pero no puedo convenir en que sea este un medio tan sencillo para resolver las mas altas cuestiones filosóficas; porque la dificultad suele estar en distinguir con exactitud estas ideas mas simples; las cuales, por lo mismo que constituyen el fundamento de nuestros conocimientos, suelen estar colocadas muy hondo, y cubiertas con mil objetos diferentes, que nos impiden el percibirlas con claridad y distincion. El padre Buffier se engañó con la misma lucidez de su explicacion del tiempo creyendo ver el fondo del abismo cuando solo veía un reflejo de la superficie.

«¿Qué es durar? dice, es existir sin ser destruido, hé aquí la explicacion mas precisa que se puede dar; pero la simple palabra _duracion_, hace comprender la cosa con tanta claridad como la explicacion misma..

«A mas de la idea de la duracion tenemos idea de la medida de la duracion, que no es la duracion misma; aunque confundamos con frecuencia la una con la otra, como nos sucede ordinariamente que confundimos nuestros sentimientos con sus efectos ó sus causas, ó con sus otras circunstancias.

«Esta medida de la duracion es precisamente lo que llamamos tiempo, el cual no es mas que la revolucion regular de alguna cosa sensible, como del curso anual del sol, ó del mensual de la luna, ó del diario de una aguja en el cuadrante de un reloj.

«La atencion que hacemos á esta revolucion regular, causa precisamente en nosotros la idea del tiempo. El intervalo de esta revolucion dividiéndose por diversos intervalos menores, forma la idea de las partes del tiempo, á las cuales damos tambien el nombre de tiempo mas largo ó mas corto, segun los diversos intervalos de la revolucion.

«Cuando nos hemos formado esta idea de tiempo la aplicamos á toda duracion que concebimos ó suponemos que responde á tal intervalo de revolucion regular; y por esto damos á la duracion misma el nombre de tiempo, aplicando el nombre de la medida á la cosa medida; pero sin que la duracion que se mide, sea en el fondo el tiempo con el cual se la mide, y que es una revolucion. Así Dios ha durado antes del tiempo; es decir ha existido sin cesar de existir antes de la creacion del mundo y de la revolucion regular de todo cuerpo» (ibid.).

Sigue luego manifestando su extrañeza de que se haya creido tan difícil la explicacion del tiempo, y despues de haber prescrito la regla citada sobre la distincion de las ideas mas simples, y de las palabras con que se expresan, concluye: «por estos dos medios hallamos de un golpe la idea ó la nocion de la duracion y del tiempo. Yo tengo la idea de un ser, en cuanto no cesa de existir; esto se llama duracion; tengo idea de esta duracion en cuanto es medida por la revolucion regular de un cuerpo ó por los intervalos de esta duracion; esto es lo que llamo tiempo. Me parece que estas nociones son tan claras como se pueden desear, y que quien se empeñe en aclararlas mas, es igualmente juicioso que quien quisiese aclarar que dos y dos hacen cuatro y nó cinco.»

¿Qué explicacion se contiene en los anteriores pasajes? En mi concepto ninguna. La duracion, dice Buffier, es la existencia no interrumpida, y el tiempo es la medida de esta duracion. Pero debia reflexionar que no se mide lo que no tiene cantidad; y por consiguiente la duracion no puede medirse, si no se le supone una especie de longitud anterior á la medida. Precisamente en esto encontramos la dificultad. Es bien sabido que el tiempo se mide con referencia á la revolucion de algun cuerpo; pero lo que se debe explicar es la naturaleza de lo medido, de aquella cantidad ó longitud independiente de la medida. Para medir es necesario que haya mas y menos; y este mas y menos se halla independientemente de toda medida. ¿Cuál es la naturaleza de esta cantidad, de ese mas y menos? Hé aquí la cuestion.

Dice Buffier que aun cuando no hubiese en nosotros sucesion de pensamiento, y no tuviésemos mas que uno solo, no dejaríamos de poseer la idea de duracion. Es cierto, confundiendo la idea de duracion con la simple idea de existencia no interrumpida; pero la dificultad está en que esta duracion no podríamos medirla y por consiguiente nos faltaria la idea del tiempo.

En Dios, añade Buffier, no hay sucesion, y sin embargo, su ser dura. Es indudable; mas el argumento lejos de confirmar la doctrina de este filósofo, manifiesta su debilidad. La duracion de Dios no puede medirse si no queremos introducir en la duracion del ser necesario é infinito, mas y menos; luego con tener la idea de duracion ó de existencia no interrumpida, no tenemos la idea del tiempo ó de una duracion capaz de medirse.

(SOBRE EL LIBRO VII. CAPÍTULO IV. PÁGINA 274.)

(II). No es una vana sutileza de las escuelas el negar toda sucesion á la eternidad, y ponerla toda presente sin pasado ni futuro. Mucho antes que hubiesen emitido esta idea los escolásticos se la encuentra en autores eminentes, «Idipsum enim tempus, dice san Agustin, tu feceras: nec præterire potuerunt tempora antequam faceres tempora. Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quæritur, quid tunc faciebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus; nec in tempore tempora

præcedis; alioquin non omnia tempora præcederes».

«Sed præcedis omnia tempora præterita, celsitudine semper præsentis æternitatis: et superas omnia futura; quia et illa futura sunt; et cum venerint præterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Anni tui nec eunt, nec veniunt: isti autem nostri, et eunt, et veniunt; ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant; nec euntes à venientibus excluduntur, quia non transeunt: isti autem nostri omnes erunt cum omnes non erunt. Anni tui dies unus: et dies tuus non quotidie, sed hodie: quia hodiernus tuus non cedit crastino neque succedit hesterno. Hodiernus tuus æternitas; ideo coæternum genuisti, cui dixisti: Ego hodie genui te. Omnia tempora tu fecisti, et ante omnia tempora tu es, nec aliquo tempore non erat tempus» (Lib. XI, cap. 13).

En otro lugar consigna la misma doctrina con las siguientes palabras. «Anni Dei æternitas Dei est. Æternitas ipsa Dei substantia est, quæ nihil habet mutabile. Ibi nihil est præteritum, quasi jam non sit; nihil est futurum, quasi nondum sit. Non est ibi, nisi _est_. Non est ibi, _fuit_ et _erit_, quia et quod fuit jam non est; et quod erit nondum est; sed quidquid ibi est; non nisi est» (in Psal, 101. Serm. 2. num. 10).

Esta verdad no se habia ocultado al mismo Platon; y los SS. Padres la han enseñado constantemente. Cuando pues los escolásticos adoptaron la definicion de Boecio diciendo que la eternidad es la «posesion perfecta y simultánea de una vida interminable,» interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio, no se entregaron á una vana cavilacion, sino que adoptaron una doctrina tan sólida como universal.

Es difícil hablar con mas elevacion y profundidad de lo que hace Fenelon en su _Tratado de la existencia de Dios_ (2.ª parte; art. 3), al explicar estas sublimes ideas. «Querer imaginar en Dios algo relativo á la sucesion, es caer en la idea de tiempo, y confundirlo todo. En Dios nada dura, porque nada pasa; todo es fijo, simultáneo, inmóvil. Nada ha sido, nada será; pero todo es. Suprimamos pues todas las cuestiones á que nos inclina la costumbre y la flaqueza del espíritu finito, que quiere abrazar lo infinito á su manera estrecha y diminuta. ¿Diré, ó Dios mio, que habiais tenido ya una eternidad de existencia antes que me hubieseis criado, y que despues de mi creacion, os resta todavía otra eternidad en que existir siempre? Estas palabras _ya_ y _despues_, son indignas de _El que es_. En vos no hay pasado ni futuro; es una locura el querer dividir vuestra eternidad, que es una permanencia indivisible; es querer que la ribera huya porque descendiendo yo á lo largo del rio, me aparto siempre de esta ribera que está inmóvil. ¡Insensato de mí! yo quiero, ó verdad inmóvil! atribuiros el ser limitado, variable, sucesivo de vuestra criatura; no hay en vos ninguna medida con la cual se pueda medir vuestra existencia; nada teneis mensurable, pues que careceis de límites y de partes; las mismas medidas que se pueden sacar de los seres limitados, variables, divisibles y

sucesivos, no pueden servir para mediros á vos que sois infinito, indivisible, inmutable y permanente.

«¿Qué relacion diré pues que tiene la duracion de la criatura á vuestra eternidad? y no erais antes que yo? y no seréis despues de mí? Estas palabras se encaminan á significar alguna verdad, pero en rigor son indignas é impropias: lo que encierran de verdad es que lo infinito sobrepuja infinitamente á lo finito; y que así vuestra existencia infinita sobrepuja en todo sentido á mi existencia, que siendo limitada, tiene un principio, un medio y un fin.

«Pero es falso que la creacion de vuestra obra divida vuestra eternidad en dos eternidades; dos eternidades no harian mas que una sola: una eternidad dividida que tuviese una parte anterior y otra posterior, no seria verdadera eternidad; queriendo multiplicarla se la destruiria; porque una parte seria necesariamente el límite de la otra, por el cabo en que se tocarian: quien dice eternidad, si entiende lo que dice, no dice sino: _lo que es_; nada mas, porque todo lo que se añade á esta infinita simplicidad, la anonada. Quien dice eternidad no sufre el lenguaje del tiempo: el tiempo y la eternidad son inconmensurables; no pueden compararse; y es una ilusion de nuestra debilidad el imaginarnos que hay alguna relacion entre cosas tan desproporcionadas.

«Sin embargo, ó Dios mio, vos habeis hecho algo fuera de vos; porque yo no soy vos, y disto infinitamente de serlo. ¿Cuándo pues me habeis hecho? ¿es que no erais antes de hacerme? pero qué digo! héme aquí recayendo en mi ilusion, y en las cuestiones de tiempo. Hablo de vos como de mí, ó de algun otro ser pasagero, al que pudiese medir conmigo. Lo que pasa puede ser medido con lo que pasa; pero lo que no pasa está fuera de toda medida y de toda comparacion con lo que pasa; no es permitido preguntar ni cuándo ha sido, ni si era antes, que lo que es, ó lo que es solo pasado. Vos sois, y se ha dicho todo. Oh! y cuánto me agrada esta palabra! y cuánto me llena para todo lo que he de conocer de vos! Todo lo que no es esta palabra, os desagrada: solo ella se os parece; no añadiendo nada á la palabra _ser_, nada disminuye de vuestra grandeza; esta palabra, me atrevo á decirlo, es infinitamente perfecta como vos: solo vos podeis hablar así, y encerrar vuestra infinidad en tres palabras tan sencillas.

«Yo no soy, ó Dios mio, lo que es; ay! yo soy casi lo que no es; me veo como un medio incomprensible entre la nada y el ser; yo soy lo que ha sido; yo soy lo que será, yo soy lo que ya no es lo que ha sido; yo soy lo que todavía no es lo que será; y entre estos dos, ¿qué soy? un yo no sé qué, que no puede detenerse en sí propio, que no tiene ninguna consistencia, que pasa rápidamente como el agua; un yo no sé qué, que no puedo coger, que se escapa de mis manos; que ya no es, desde que quiero cogerle ó percibirle; un yo no sé qué, que acaba en el instante en que comienza; de suerte que no puedo ni por un solo momento hallarme fijo á mí mismo y presente á mí mismo, para decir simplemente: yo soy; así mi duracion no es otra cosa que un perpetuo desfallecimiento.........

....
....
....

«O Ser! ó Ser! vuestra eternidad que no es mas que vuestro ser mismo, me asombra, pero me consuela; yo me hallo delante de vos como si no fuese; me abismo en vuestra infinidad; lejos de medir vuestra permanencia con relacion á mi instabilidad continua, comienzo á perderme de vista á mí propio, á no hallarme, y á no ver en todo sino _al que es_, sino á vos mismo.

«Lo que he dicho de lo pasado lo digo de lo venidero. No se puede decir que seréis despues de lo que pasa, porque vos no pasais, vos no seréis, sois; y me engaño cuando al hablar de vos salgo de lo presente. De una ribera inmóvil no se dice que se adelanta á las olas de un rio, ó que las sigue; ni las sigue, ni se adelanta; porque no se mueve. Lo que digo de esta ribera respecto de la inmovilidad local, debo decirlo del Ser infinito respecto de la inmovilidad de la existencia; lo que pasa ha sido, y será, y pasa del pretérito al futuro por un presente imperceptible que no se puede señalar jamás; pero lo que no pasa existe absolutamente, y solo tiene un presente infinito; _es_, y no es permitido decir mas; es sin el tiempo en todos los tiempos de la criatura; quien sale de esta simplicidad cae de la eternidad en el tiempo.

FIN DE LAS NOTAS.

INDICE DE LAS MATERIAS DEL TOMO TERCERO.

LIBRO CUARTO.

DE LAS IDEAS.

CAPÍTULO PRIMERO.

Ojeada sobre el sensualismo.

ÍNDICE DE LAS NOTAS.

FIN.